د. خالد الفهدوي

الفقه السياسي الإسلامي

الأوائل

2008

قرؤوا فوصلوا.... لنقرأ حتَّى نصل

تنويهٌ مُهمٌّ

من أجل تواصل أكثر مع السَّادة القُرَّاء، فقد خَصَّصْنَا آخر (16) صفحة من هذا الكتاب لمنشورات **الدار**؛ حيثُ يجد السَّادة القُرَّاء قائمة بمنشورات **الدار**، ولمحة إلى كُلِّ كتاب أصدرتْهُ **دار الأوائل**.

هذه القائمة تعطي انطباعاً عامَّاً عمَّا تنشرُهُ **دار الأوائل** من آراء، كما تُعطي لمحة عامَّة إلى الخطِّ الذي تنتهجه **الدار**، وهذا - بلا شكٍّ - سيجعل التَّواصل أسرعَ، وأقربَ، وأصدقَ.

فنرجو من السَّادة القُرَّاء قراءةَ هذه الصّفحات بتأنٍّ، وتدبُّر، ونرجو مُراسلتنا بمُلاحظاتكم، واستفساراتكم، عن الكُتُب التي تنشرها **دار الأوائل**.

الفقه السِّياسي الإسلامي

الكتاب : الفقه السياسي الإسلامي

التّأليف : د. خالد الفهدوي

التّدقيق العامّ: إسماعيل الكردي

الطّبعة الأولى: أذار 2003

الطبعة الثانية: نيسان 2005

الطبعة الثالثة: شباط 2008

النّاشر : دار الأوائل للنّشر والتّوزيع والخدمات الطّباعيّة

سورية - دمشق - ص ب 10181

هاتف : 2/1/44676270 11 00963

فاكس : 5/4/44676273 11 00963

جوّال : 00963 933 411550 / 00963 933 327951

00963 988 629948

البريد الإلكتروني : *alawael@scs-net.org*

موقع الدّار على الإنترنت : *www.daralawael.com*

الفهرس

الإهداء

إلى قادة العرب والمُسلمين

إلى علُماء الدِّين المُسلمين

إلى كُلِّ عربي ومُسلم

إلى كُلِّ إنسان يؤمن بالآخر

دار الأوائل



مُقَدِّمَة

الحمد لله ربِّ العالمين، وأفضل الصَّلاة، وأتمُّ التَّسليم على سيِّدنا مُحمَّد وآله وأصحابه أجمعين . .

وبعدُ ...

فقد مَنَّ الله ـ تعالى ـ عليَّ؛ إذ هداني لهذا الموضوع (قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي)؛ وهو موضوع مُكَمِّلٌ لسائر اهتماماتي بموسوعة السِّياسة الشَّرعيَّة عَبْرَ بحوث ودراسات لازلتُ في خِضَمِّها، وهي ـ مع هذا الكتاب ـ خُلاصة قراءات مُوسَّعة وسفرات مُتعَدِّدة ومصادر قديمة وحديثة، وتعرُّف ـ عن كَثَبٍ ـ على المدارس السِّياسيَّة الإسلاميَّة المُعاصرة عَبْرَ قراءات ومُتابعات ولقاءات مع عُلماء ومُفكِّرين أجلاَّء في هذه المدارس.

إنَّ الذي دفعني إلى هذا الموضوع هو الواقع الذي تعيشه أمَّتنا، واستحقاقات الصِّراع الحضاري الذي نعيشه، وضرورات العمل المرجعي المنهجي، لعلَّ في هذه السُّطور التي نكتبها مُساهمة بسيطة في بناء أمَّتنا الكبير وهي تُواجه القرن الجديد.

ومهما تنوَّعت الابتلاءات فإنَّ الأمَّة وَلُودٌ.

أهداف الكتاب:

توخَّت هذه الدِّراسة تحقيق الأهداف الآتية:

1 ـ تقنين قواعد ثابتة لأصول الفقه السِّياسي الإسلامي.

2 ـ بناء مرجعيَّة أصوليَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي يُحتَكَم إليها عند التَّنازع.

3 ـ العمل على تجسير التَّرابط بين أقسام القواعد الفقهيَّة كُلِّها ، سواء كان ذلك في الفقه العبادي أم الفقه السِّياسي، وذلك باعتبار شموليَّة الإسلام وتكامله.

4 ـ تكوين نُواة لصياغة موسوعة إسلاميَّة سياسيَّة مُتكاملة.

5 ـ الوقوف على علم أصول السِّياسة البشري، وبيان السَّبْقِ الإسلامي الكبير على مُختلف الصُّعُد؛ العلميَّة والدُّستوريَّة والمنهجيَّة.

6 ـ بيان الارتباط الوثيق بين الفقه السِّياسي الإسلامي والفقه السِّياسي للدَّعوات الرِّساليَّة المبنيَّة على الأصول غير المُحرَّفة، وذلك ما عَبَّر عنه الأصوليُّون بشرع مَنْ قبلنا.

7 ـ العمل على تيسير مناهج جاهزة لأقسام مُتَخَصِّصَة في السِّياسة الشَّرعيَّة للكُلِّيَّات الإسلاميَّة.

معوقات الدِّراسة:

لا يخلو أيُّ بحث من معوقات، وقد تَمَثَّلَتْ في بحثنا بالآتي:

1 ـ ندرة المصادر؛ لاسيَّما المُعاصرة، إلاَّ أنَّ الله ـ تعالى ـ يَسَّرَ الحصول عليها في سفرات مُتعدِّدَة.

2 ـ عدم وجود مساقات بحثيَّة مُؤطَّرة وسط غياب أقسام خاصَّة بالسِّياسة الشَّرعيَّة.

3 ـ كانت المجهودات التي بذلها نُخبة من العُلماء في إقامة الرَّبط بين أصول الفقه الإسلامي وقواعد علم السِّياسة المُعاصر كبيرة، إلاَّ أنَّها لَّما تزل بِكْراً في مرحلة الصَّحْوَة.

مُشكلة البحث:

إنَّ فُقهاء أصول البحث العلمي يضعون مُشكلة البحث أساساً ومُنطلقاً لصياغة المُجدي منه والهادف في الوصول إلى نتائج عمليَّة وعلميَّة ملموسة، لذا؛ فإنَّ مُشكلة

البحث الذي نحن بصدده وهو « قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي » تتمثَّل في عدم وجود مرجعيَّة مُؤصَّلة كقواعد لفقه السِّياسة الإسلاميَّة يتمُّ الرُّجوع إليها كما هو الحال في فقه العبادات والمُعاملات.

وهذا لا يلغي حقيقة توافُر مجموعة كبيرة من الكتابات والبُحوث والدِّراسات تُعَدُّ بالمئات في موضوعة السِّياسة الشَّرعيَّة، ابتداءً بالمدارس المذهبيَّة، وخُصوصاً الإمام مُحمَّد بن الحسن الشَّيباني، مروراً بالغزالي وابن تيميَّة، وليس انتهاءً بالأفغاني ورشيد رضا ومُحمَّد الغزالي وأبي زهرة وخلاّف والسّنهوري والقرضاوي وعبد الكريم زيدان وغيرهم.

إنَّ حدود هذه المُشكلة تَتَبَيَّن عندما نراجع مصادر قواعد وأصول الفقه السِّياسي الإسلامي فلا نجدها تتأطَّر في موسوعات ومصادر ومناهج، بل بقيت مُتناثرة هُنا وهُناك في مئات المصادر القديمة والحديثة، وذلك باعتبار أنَّ ***الفقه السِّياسي الإسلامي يتعرَّض لقضيَّتَيْن رئيستَيْن؛ أولاهما: التّأصيل المنهجي لفقه السِّياسة للفرد والجماعة لتحقيق غاية مُجتمع ناهض يستهدف تكوين دولة إسلاميَّة تُؤمن بتحويل قيَم العدالة والدّيمقراطيَّة إلى واقع عمل. والأخرى: تأصيل العلاقة في الدَّولة الإسلاميَّة على وُفق أُسُس ثابتة بين الحاكم والمحكوم لغاية تحقيق التَّنمية، وسيادة الشُّورى، ونصرة المُستضعفين، وتحقيق مقاصد الدِّين السِّتَّة، ويُبنى على ذلك بناء علاقات مُتوازنة لهذه الدَّولة مع العالم الخارجي، يُبنى على عدم الإكراه في الدِّين، والبحث عن المُشتركات مع الآخرين، وسيادة القانون الدّولي وحُقوق الإنسان.***

إلاَّ أنَّ تلك الكتابات جميعها أدَّت المقصدَ منها في بيان جزئيَّات مُهمَّة في المنهجيَّة الإسلاميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة، إلاَّ أنَّ مقصودنا من هذه الدِّراسة هو التَّوقُّف عند القواعد الكُلِّيَّة الضَّابطة لمسيرة الفقه السِّياسي الإسلامي وأصول هذه المنهجيَّة للفرد والمُجتمع والدَّولة وفي مُختلف المراحل؛ سواءً كانت مرحلة الدَّعوة والبيان، أم مرحلة التَّمكين والاستخلاف، أم مرحلة العالميَّة، لذا؛ فإنَّ عملنا المُتواضع في هذا الكتاب سينصبُّ على تأصيل قواعد ثابتة

تُمَثِّل مرجعيَّة منهجيَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي بعد أنْ تُمَحِّصَها النَّظرات الثَّاقبة للرَّاسخين في العلم من هذه الأمَّة .

استقراء تاريخي ومنهجي:

إنَّ من نافلة الكلام أنْ نقول بأنَّ رسالة الإسلام بمعناها الشّامل كانت ضرورة قصوى للبشريَّة التي أنهكتها التّجزئة ورغبات الحاكمين باسم الدِّين ممَّنْ كانت لهم مصالح وأهواء في تحريف الدِّينَيْن والكتابَيْن السَّابقَيْن : ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1] لذلك ؛ فقد جاء عن رسول الله ﷺ أنَّه قال : « فُضِّلْتُ على الأنبياء بستّ : أُعطيتُ جوامع الكلم ، ونُصرتُ بالرُّعب ، وأُحِلَّت لي الغنائم ، وجُعلتْ لي الأرض طهوراً ومسجداً ، وأُرسلتُ إلى الخلق كافَّة ، وخُتم بي النَّبيُّون » .[2]

إنَّنا عندما ندرس كتابَيْ الدّيانتَيْن السَّابقتَيْن على الإسلام ؛ وهما العهد القديم والجديد ؛ أيْ التَّوراة والإنجيل نجدهما خاليَيْن من صياغة منهج مُتكامل في إطار فقه سياسي مُعتمَد ، وذلك لسببَيْن : أوَّلهما أنَّ الله ـ تعالى ـ لم يُرِدْ ذلك ، بل كانا دينَيْن يُعَبِّران عن مرحلة من حياة البشريَّة لها حدودها الزَّمانيَّة والمكانيَّة تمهيداً لمجيء الإسلام برسالة كاملة مُعبِّرة عن دوام الرَّحمة للعالمين ، وهذا ما حصل .

أمَّا السَّبب الثَّاني فهو التَّحريف الذي ألحقه الأكليروس[3] بهذَيْن الكتابَيْن وإخراجهما مُن اعتبارهما كتابَيْن ربَّانيَّيْن إلى اعتبارهما كتابَيْن تَمَّتْ صياغتهما صياغة بشريَّة على وفق مُقتضيات مصلحة مراكز القوى وجماعات الضّغط آنذاك ، وهذا ما تنزَّه عنه القُرآن الكريم الذي تعهَّد الله ـ تعالى ـ بحفظه ، فلم تُحَرِّفه يد بشر ، بل تلقَّته الأمَّة جيلاً عن جيل تواتراً تحفظه الصُّدور والقلوب قبل الصُّحف ، ومَنْ زعم غير ذلك دخل في خانة الرِّدَّة .[4]

---

(1) التّوبة : 31 .

(2) رواه مُسلم برَقْم (523) ، وهو في جامع الأصول ، 8 / 530 .

(3) وهم رجال الدِّين عند المسيحيِّين الذين صادروا رأي العُلماء ، وأصدروا القرارات بإعدامهم ، فكانوا السَّبب في نُشوء العلمانيَّة في أوروبا ، ويُراجَع في ذلك العلمانيَّة للدّكتور سفر بن عبد الرّحمن الحوالي ، وكذلك مجموعة من كُتُب الشّيخ القرضاوي ومنها : الحُلول المُستوردة ، وكيف جنت على أمَّتنا ، الحلّ الإسلامي فريضة وضرورة .

(4) الكنز المرصود في فضائح التّلمود ، د . مُحمَّد عبد الله الشّرقاوي ، 176 فما بعدها ـ مطابع سجلّ العرب .

وعندما أرسل الله ـ تعالى ـ سيِّدنا مُحمَّداً ﷺ هادياً وبشيراً للنّاس بَعَثَهُ بشريعة احتوت الخير في كُلِّ الدّيانات والكُتُب، وأضافت على وفق سياسة التَّتميم والتّكامل التي أشار إليها حديث المُصطفى ﷺ وهو قوله: ﴿مثلي ومثل النّبيّين من قبلي كمثل رجل دخل إلى بيت فوجده تامّاً إلاَّ موضع لبنة فقال: لو وُضعت هذه اللّبنة؟ فأنا هذه اللّبنة﴾.[1]

لذلك؛ لم يُرد الرَّسول الكريم ﷺ أنْ يهدم ما قبله، بل كان يعمل لإتمامه؛ حيثُ قال عليه الصّلاة والسّلام: ﴿إنّما بُعثْتُ لأُتمّمَ مكارم الأخلاق﴾.[2]

كما جاء كتاب الله ـ تعالى ـ يُؤَصِّل منهجيَّة العلاقة بالآخر بقوله جلَّ شأنه: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.[3]

لذلك؛ عَدَّ جَمْعٌ من أهل الأصول أنَّ شريعة مَنْ قبلنا أصلٌ مُعتبرٌ في تلقِّي أحكام الشَّريعة الإسلاميَّة ما دامت لم تصطدم مع ما هو مُقرَّر في شريعة الإسلام النّاسخة لجميع الشَّرائع.[4]

إنَّ موقف الإسلام من أهل الذِّمَّة أو مُصطلح المُواطنة من الموضوعات التي سنعالجها في هذا الكتاب.

كما سيتمُّ استبيان مناهج الفقه السِّياسي وأساسيَّات التّعامل لأولي العزم من الرُّسُل مُقارنين ذلك بمدرسة الرَّسول الكريم ﷺ.

إنَّ عُموم منهجيَّة التّأصيل والتّقعيد في العُلوم الإسلاميَّة المُختلفة من أصول فقه أو أصول حديث أو أصول تفسير نشأ مُتأخِّراً بدافع المُحافظة على أصول المنهجيَّة العلميَّة، وذلك لأنَّ العرب ـ أصلاً ـ كانوا يتلقّون العُلوم مُشافهة وعلى السّليقة؛ ومنها قواعد لغة

---

(1) رواه البُخاري، 6/ 408 في الأنبياء، ومُسلم برَقْم (2286) في الفضائل.

(2) رواه الإمام أحمد في مسنده، وهو في مُوطَّأ مالك، باب حسن الخلق، حديث رَقْم (634)، وقال الهيثمي: رجال أحمد رجال الصّحيح.

(3) آل عُمران: 64.

(4) يُراجع في ذلك: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، د. مُصطفى الزّلمي، شركة الخنساء، بغداد، الطّبعة الخامسة، 1999، ص 88 فما بعدها.

العرب وتلاوة القُرآن الكريم وتلقِّي الحديث النّبوي الشّريف وأصول الفَهْم والاستدلال، فلمَّا توسَّعت الدَّولة الإسلاميَّة بدافع تحقيق الرَّحمة للعالمين ودخول الأفواج تلو الأفواج في دين الله ـ تعالى ـ ظهرت الحاجة إلى تقنين تلك العُلوم، فَجُمعَ القُرآن الكريم ابتداءً من عهد أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ مروراً بعهد الخليفة عُثمان بن عفَّان ﷺ الذي انتهى إلى جمع الأمَّة كُلّها على لهجة واحدة هي لهجة قُريش التي بها نزل الكتاب العزيز، وهي التي تجتمع عليها الأمَّة كما تجتمع على منصب الخلافة والقيادة، ثُمَّ بعد ذلك توسَّعت عُلوم القُرآن الكريم لتشمل القراءات التي ازدهرت أوَّلاً في الكُوفة، خاصَّة بعد استقرار مجموعة من أَجِلَّة الصَّحابة فيها، واتِّخاذها أوَّل عاصمة للدَّولة الإسلاميَّة خارج الحجاز من لدن الإمام علي بن أبي طالب ﷺ. [1]

وقد ظهرت الحاجة إلى جَمْعِ الحديث الشَّريف بعد اشتداد حركة الوَضْع والكذب على الرَّسول الكريم ﷺ بدوافع سياسيَّة غالباً، فكان أمر جَمْعِ الحديث صادراً من السُّلطان السِّياسي آنذاك؛ وهو عُمَر بن عبد العزيز ﷺ، فقد أمر الزّهري بأنْ يأخذ على عاتقه البداية في طريق إنجاز هذه المهمَّة الجليلة، فَفَعَلَ. [2]

وكذلك حصل الحال لقواعد اللُّغة العربيَّة بعد ظهور العُجمة، فَكَتَبَ القواعدَ عالمُ اللُّغة المشهور أبو الأسود الدّؤلي بتوجيه من الإمام علي ﷺ.

وقد حصل الشَّيء نفسه في أصول الفقه والفَهْم والاستدلال، فكان الإمام مُحمَّد بن إدريس الشَّافعي أوَّل مَنْ كَتَبَ في تدوين أصول الفقه في كتابه ذائع الصِّيت «الرِّسالة» [3] وعندما نُلقي نظرة على ما قبل الإمام الشَّافعي نجد أنَّ الأمَّة لم تخلُ من احتجاج بأصول جامعة للفَهْم نجدها واضحة في المُحاججات والمُحاورات بين الصَّحابة الكرام في مواطن كثيرة مثل حُكْم جمع القُرآن، ومسألة قتال مانعي الزّكاة، والموقف من أهل الرِّدَّة، وحُكْم توزيع

(1) أصول الفقه الإسلامي، د. طه جابر العُلواني، 28، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمَّان، الطّبعة الأولى، 1995.

(2) من أجود ما كُتب عن الإمام الزّهري رسالة دكتوراه مطبوعة لأستاذنا الدُّكتور حارث سُليمان الضّاري.

(3) كتاب (الرِّسالة) حَقَّقَهُ وشرحه الأستاذ المرحوم المُحدِّث أحمد مُحمَّد شاكر بستمائة وسبعين صفحة؛ بمُقدِّمة إضافيَّة، ونُشر عام (1358 هـ ـ 1939م).

سواد العراق بين الفاتحين، وحُكْم قتال البُغاة والموقف منهم، وشروط التَّوْلية للحاكم السِّياسي، إلى غيرها من مئات المسائل والقضايا المهمَّة ابتداءً من حادثة السَّقيفة المشهورة.

غير أنَّ هذه الأصول لم تكن مجموعة قبل الشَّافعي في ديوان معروف، وإلاَّ فإنَّ مدرسة أبي حنيفة النُّعمان ـ وهي مدرسة كبيرة في الفَهْم والفقه والتّأصيل والرَّأي الشَّرعي ـ كانت سابقة على عهد كتاب الرِّسالة، حتى قال الشَّافعي عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى: «كُلُّ النَّاس عيالٌ في الفقه على أبي حنيفة»[1] ومعروف أنَّ هذه المدرسة تخرَّج فيها قاضي القضاة أبو يُوسف[2] الذي كان السَّبب في توسيع رقعة جماهيريَّة مذهب النُّعمان ابن ثابت رحمه الله، كما خرَّجت إمام القانون الدّولي مُحمَّد بن الحسن الشِّيباني مُؤلِّف كتاب السِّيَر الكبير[3]. فضلاً عن الإمام زفر، هذا كرعيل أوَّل، أمَّا عندما نأتي إلى الطَّبقات اللاَّحقة في المذهب؛ فنجد مجموعة من أَجِلَّة العُلماء مِمَّنْ تربّوا وتمرَّسوا في أصول المذهب؛ وهي مدرسة الرَّأي العملاقة.

وبناءً على هذا؛ فإنَّ أبا حنيفة المُتوفَّى سنة (150 هـ) وهي السَّنة التي وُلد فيها الإمام الشَّافعي كانت له مدرسة في أصول الفَهْم والفقه إلاَّ أنَّها لم تكن مُدَوَّنة آنذاك، إذ إنَّ ضرورة التَّدوين والحاجة إليه قد ظهرت لاحقاً بدافع مُجريات الحوار المذهبي مع المذاهب الأخرى التي ذاع صيتها؛ وخاصَّة المالكيَّة والشَّافعيَّة والحنابلة، فَكَتَبَ من الأحناف ـ لاحقاً ـ في أصول

---

(1) تاريخ التّشريع الإسلامي، مُحمَّد الخضري بك، 299 فما بعدها، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

(2) أبو يُوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري المُتوفَّى سنة (182 هـ) بعد وفاة أبي حنيفة باثنتين وثلاثين سنة، وقد كان أطولهم صحبة للإمام، وقد أعانه في نشر مذهبه، وكان أبو يُوسف قد تفقَّه أوَّل الأمر على ابن أبي ليلى، ورحل إلى المدينة، وتلقَّى الحديث والفقه على الإمام مالك، ثُمَّ عاد إلى الكُوفة جامعاً بين أصول مدرستَيْ النَّصِّ والقياس، بَيْدَ أنَّه تولَّى القضاء لثلاثة من الخُلفاء العبَّاسيِّيْن: المهدي والهادي والرَّشيد، حتَّى أصبح قاضي القضاة، ومن كُتُبه «الخَراج».

(3) مُحمَّد بن الحسن الشِّيباني المُتوفَّى سنة (189 هـ) صاحب الفضل الأكبر في تدوين المذهب الحنفي ونشره، تتلمذ على أبي حنيفة، ثُمَّ أبي يُوسف، وأخذ الفقه والحديث على مالك أثناء رحلته إلى الحجاز، كما تلقَّى شيئاً من العلم على الأوزاعي، فأُتيح له بذلك أنْ يجمع كأبي يُوسف بين مدرستَيْ النَّصِّ والقياس، ولمُحمَّد بن الحسن كُتُب كثيرة؛ منها: المسبوط، والزّيادات، والجامع الصّغير، والسِّير الكبير، والجامع الكبير، يُنظر: سِيَر أعلام النُّبلاء للذّهبي، 9/ 134.

الفقه جمهرةٌ من العُلماء؛ منهم أبو منصور الماتريدي في كتابه (الجَدَل)، والدّبوسي في تقويم الأدلَّة، ثُمَّ البزدوي والسّرخسي.

قال الفخر الرّازي في مناقب الشّافعي: (كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلُّون ويعترضون، ولكنْ؛ ما كان لهم قانون كُلِّيٌّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشَّريعة، وفي كيفيَّة مُعارضتها وترجيحها، فاستنبط الشّافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كُلِّيّاً يُرجَع إليه في معرفة مراتب أدلَّة الشَّرع، فثبت أنَّ نسبة الشّافعي إلى علم الشَّرع كنسبة أرسطوطاليس إلى علم العقل)[1].

وعندما نقف على كتاب الرِّسالة وهو بمثابة الأمّ في هذا العلم نجد أنَّ الإمام الشّافعي ـ رحمه الله ـ ذكر بعضاً من مباحث أصول الفقه ولم يستوعب الكُلَّ، وذلك لأنَّه أراد تغيير مجرى الصِّراع الفكري باللُّجوء إلى التّأصيل، وقد نجح في ذلك أيَّما نجاح، وكان ذلك واضحاً في الجُهُود التي بُذلت وتُبذل إلى اليوم في تقعيد منهج استنباط الأحكام الشّرعيَّة وتأصيله، كما أنَّها كانت المُحاولة الرّائدة، وهي التي تكون دائماً مُخصَّصة لبناء الأساس الذي يأتي ما بعدها بالتّفاصيل.

كما أنَّ الإمام الشّافعي قد حَدَّدَ منهجيَّة كتابه سابق الذِّكر بأصول الفقه من حيثُ هو منهج تعامل فردي يحتاج إليه المُجتهد في استنباط الأحكام الشّرعيَّة، ولم يتمّ الدُّخُول في منظومة الفقه السِّياسي وقواعده العامَّة لأسباب منها أنَّ القواعد الفقهيَّة لم تُؤصَّل حينئذ، إذ كَتَبَ فيها لاحقاً ابن نجيم وابن تيميَّة، ثُمَّ السّيوطي مُتأخِّراً، كما أنَّ توسُّع الدَّولة الإسلاميَّة واستمرار حركة الجهاد والفتح والتّدوين قد وَلَّد الاطمئنان في مُجمل موسوعة الفقه السِّياسي باعتبار توافُر الاستقرار السِّياسي، إذ كانت حركة الأمَّة مُتَّجهة نحو الخارج، هذا مع تداعيات واستحقاقات المرحلة السّابقة التي شهدت مُناقشات ومُحاورات، وأحياناً مُنازعات حول آليَّة الاستخلاف وشروطه.

---

(1) الرِّسالة للإمام الشّافعي، تحقيق وشرح أحمد مُحمَّد شاكر، الطّبعة الأولى، مصر، 1939، ص13، ومناقب الشّافعي، الفخر الرّازي، ص57.

كذلك؛ فإنَّ صراع البقاء الذي احتدم بين المدرستَيْن الكبيرتَيْن الحنفيَّة والشَّافعيَّة قد حرم الأمَّة من ضرورات التَّواصل مع ما بدأه الأحناف بوصفهم مدرسة الواقع، ونخصُّ بذلك البدايات الكبيرة التي بدأها الإمام مُحمَّد بن الحسن الشِّيباني، وهي التي تفرَّعت من المذهب، وتربَّتْ في أروقته، واختصَّ من الرَّعيل الأوَّل في مدرسة الرَّأي الشِّيباني في تأصيل قواعد الفقه السِّياسي الذي نحن بصدد جَمْعِهِ وتدوينه.

وعندما انشغلت السَّاحة الإسلاميَّة بالجدال حول الفرعيَّات مثل الجهر بالبسملة من فُرُوع المسائل وغيرها تعرقلت جُهُود التَّأصيل العامّ التي بدأها الشَّافعي، وجُهُود التَّأصيل والتَّقعيد السِّياسي التي بدأها مُحمَّد بن الحسن الشِّيباني، يُضاف إلى ذلك أنَّ طبيعة التَّصارع السِّياسي القائم آنذاك بين النَّظريَّات الثَّلاث الشُّورى والتَّعيين والملك أدَّى إلى أنَّ أولي الأمر بدأوا ينظرون - بريبة - إلى مَنْ يريدون تأصيل هذا العلم، وهي قواعد الفقه أو الفَهْمِ السِّياسي، باعتبار أنَّ ذلك يُعرِّض تحصيلاتهم ومجهوداتهم للحرج والخطر في أمَّة لاتزال فيها حياة الجدّ والعلم والغيرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أدَّى الصِّراع بين نظريتَيْ الشُّورى والمُلك إلى تغييب المنهجيَّة الحقيقيَّة في التَّداول السِّياسي، وهي منهجيَّة الشُّورى، وذلك في صراع استهلك طاقات الأمَّة؛ ابتداءً من صفِّين إلى حادثة استشهاد الإمام الحسين ﷺ وهو شهيد منهجيَّة الشُّورى، مروراً بكُلِّ أحداث الشَّدِّ والجَذْبِ في حياة أمَّتنا الإسلاميَّة وإلى ساعتنا هذه.

وهذا لا يلغي أنَّ هُناك دراسات ومُحاولات كبيرة ومُهمَّة كُتبت في مراحل مُنيرة من تاريخنا الإسلامي، منها كتاب الإمامة والسِّياسة المنسوب لابن قُتيبة، وكتاب الأحكام السُّلطانيَّة للماوردي، ثُمَّ بعد ذلك ابن تيميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة وعشرات الدِّراسات الأخرى[1] إلاَّ أنَّها جميعاً كانت تُكتب بوصفها توجيهيَّة لأولياء الأمور أكثر منها تأصيليَّة شاملة، كما أنَّ أغلبها كُتبت في عهد استقرار الدَّولة، لذلك؛ حَدَثَ الانهيار الكبير للمنظومة الفكريَّة لأمَّتنا بعد انهيار الدَّولة الإسلاميَّة في بغداد عام (656 هـ)، ثُمَّ ما تبعه من عهود الجمود والانحطاط، ممَّا أدَّى إلى ظهور الاتِّجاهات العلمانيَّة في العالم الإسلامي، باعتبار

(1) أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي دراسة إحصائيَّة خاصَّة سيجري الكلام عليها لاحقاً، وهي بعُنوان "في مصادر التُّراث السِّياسي الإسلامي".

أنَّ أطروحات مَنْ في السَّاحة الإسلاميَّة لم تَعُدْ مُواكبةً للعصر، ولـم تَعُـدْ قـادرةً على مجابهـة مُتطلَّبات البناء الحضاري، وهذا ما دَفَعَ أحد الذين يتزيّون بـالزّيِّ الدِّينـي إلى تلقُّف شُبُهات المُستشرقين وتدبيجها في كتاب نُشر على الملأ، كانت نتيجته تجريده من لقبـه الأزهـري، ذلـك الكتاب هو «الإسلام وأصول الحُكْم» لعلي عبـد الرّازق[1]؛ وهـو الكتـاب الـذي زعـم فيه مُؤلِّفه أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ كان مُربياً ومُرشـداً فقـط، ولـم يعمـل أبـداً لبنـاء حضـارة ودولـة وكيان، مُجرِّداً الإسـلام - مِنْ ثَـمَّ - مِنْ أحقِّيته في الوجـود والحُكْـم والإرشـاد وإقامـة العـدل وإحقاق الحقِّ، وذلـك الكتـاب قـد رُدَّ عليـه بمـا يستحقُّ، حتَّى إنَّ مُؤلِّفـه رجـع عمَّـا قالـه في نهايات حياته، ولكنَّ الحركة الاستشراقيَّة والتَّغريبيَّة لا تزال تعتمده حتى اليوم.

يقول علي عبد الرّازق في كتابه الإسلام وأصـول الحُكْـم: (والحقُّ أنَّ الدِّيـن الإسـلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المُسلمون، والخلافة ليست في شيء مـن الخُطَـطِ الدِّينيَّـة، كلا، ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحُكْم ومراكز الدَّولة).[2]

ثُـمَّ كـان للمدرسـة الحديثة وعلى رأسـها جمـال الدِّيـن الأفغـاني، ومُحمَّـد عبـده، ورشـيد رضا، والآلوسـي، ومـالك بـن نبي، والمودودي، وابـن باديس، ومُحمَّـد الطَّـاهر بـن عاشـور، وشكيب أرسلان، وغيرهم عشرات من عُلماء عالمنا الإسلامي الرّحيب كان لهم الـدّور الأسـاس في إيقاف التّراجع والتّقهقر وبيان منهجيَّـة الإسـلام في الحُكْـم والسِّياسـة، وأنَّـه يمتلـك منـهجاً سليماً شاملاً مُتوازناً مُؤصَّلاً يتعامل بإيجابيَّة مـع المراحـل كُلِّـها، ولا يُشَـكِّكُ في هـذه الحقيقـة تقصيرُ المُسلمين في استجلاء أصوله في حقبة الرّكود رغم جُـهُود المُستشـرقين والمُبشِّـرين الذيـن كانوا طلائع لاستعمار أُمَّتنا الفكري والسِّياسي والاقتصادي المُستمرِّ إلى ساعة النَّاس هذه.

وعَوْدٌ على بدء، فإنَّنا نتساءل عن سبب عدم نزول الأحكام الشَّـرعيَّة في مكَّـة المُكرَّمـة؛ حيثُ كان نزولها التّفصيلي في المدينة المُنوَّرة، وعلى مدى ثلاثـة عشـر عامـاً، وللجـواب عـن هذه التَّساؤلات، فإنَّ الأحكام الشَّرعيَّة تحتاج في نزولها إلى مُجتمع تتنزَّل عليـه، لذلـك نـزل

---

(1) رَدَدْتُ على محتويات هذا الكتاب وجُذُوره الفكريَّة في رسالة الماجستير ص48.

(2) ص103، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشْر، 1972م.

القُرآن الكريم مُرَتَّلاً بحسب الحوادث والحاجات، بما يرشدنا إلى منهجيَّة إسلاميَّة عظيمة ورشيدة في الدّعوة إلى الله ـ تعالى ـ قائمة على التَّدرُّج والحكمة.

وثَمَّة سؤال يطرح نفسه هو لماذا عُطِّل الفقه السِّياسي الإسلامي في مرحلة مُبكِّرة من مسيرة أمَّتنا المُسلمة؟

وللجواب عن هذا التَّساؤل فإنَّنا مَدعوُّون للقول بِأنَّ ظاهرة الجمود والتَّعطيل قد شملت محاور كبيرة من مُجمل مدارس الفقه عُموماً، فقد ظهرت منهجيَّة الشَّرح والاجتهاد داخل المذهب، ثُمَّ طريقة التَّعلُّم بالحواشي والمُتون، وهي ـ على ما فيها من فوائد كبيرة في تأسيس مدارس مُعتمدة ومُتعدِّدة ـ كانت تُمَثِّل استجابات هائلة وعمليَّة لحركة التّوسُّع المُجتمعيَّة، إلاَّ أنَّها وَأَدَتْ الطَّاقات الخلاَّقة والفاعلة والمُبدعة، وهذا ما حصل لعُموم المدارس الفقهيَّة، وبالأخصِّ قواعد أصول الفقه الإسلامي، هذا باستثناء نُخبة من الفُقهاء كانوا يتتلمذون في مدارس المذاهب، ثُمَّ يصبحون مُجتهدين مُطلقين يتجوَّلون في حديقة عُلماء الإسلام الغنَّاء، وهذا ما انسَحَب على قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي بوصفها جزءاً لا يُجتَزَأ من منظومة الفقه الإسلامي العامّ.

وهذا لا يُلغي حقيقة أنَّ ظاهرة التَّجديد قد حَرَّكت في الأمَّة السّواكن مصداقاً لحديث الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿إنَّ الله يبعث لهذه الأمَّة على رأس كُلِّ مائة عام مَنْ يُجَدِّد لها أمر دينها﴾.[1]

فقد ظهر بين الحين والآخر جَمْعٌ من العُلماء المُجَدِّدين الذين نفضوا الغبار عن هذه الأمَّة، وعلى مُختلف الصُّعُد، ومنهم الخليفة الرّاشد عُمَر بن عبد العزيز جامع الحديث، والشَّافعي مُؤَسِّس علم أصول الفقه، والغزالي قاصم الفلسفة اللادينيَّة، وابن حزم إمام التّأصيل، وابن تيميَّة صاحب المنطق الإسلامي الجامع، وهم ـ جميعاً ـ كانوا يدعون إلى منهج تأصيلي يعود بالأمَّة إلى قواعد الفَهْم وأصول التَّلقِّي، غير أنَّ الظُّروف السِّياسيَّة ـ غير المُستقرَّة التي صاحبت البعض منهم ـ أدَّت في النّهاية إلى عدم استطاعتهم تحويل مناهجهم

---

(1) رواه أبو داود برَقْم **4291**، وهو في المشكاة برَقْم **247**، وفي فتح الباري، **13/ 295**، وهو في الصّحيحة برَقْم **599**.

إلى مدارس عامرة بالفُقهاء والمُفكِّرين، بل بقيت أغلبها مُرتبطة بأشخاص أو مجموعة قليلة من العُلماء، ولم يُستَفَدْ منها - غالباً - إلاَّ بعد رحيل قادتها أو موتهم - غالباً - في السُّجون.

غير أنَّ الصِّراع الكبير بين ظاهرتَيْ العقل والنّقل وموقف عُلماء المُسلمين من الفلسفة الإغريقيَّة والمنطق الأرسطي كان له أكبر الأثر في مُجمل حركة التَّفكير الإسلامي، ولاسيَّما ما يتعلَّق منها بجانب السِّياسة الشَّرعيَّة، فبينما كانت الفلسفة بأصولها الإغريقيَّة تُؤدِّي إلى إنتاج مُجتمع بعيد عن الوحي كانت - أيضاً - رَدَّة الفعل كبيرة جداً بدافع حرص المُسلمين، ولاسيَّما علماؤهم على جلاء المنهجيَّة الإسلاميَّة ونصاعتها، وقد ظهر ذلك واضحاً في السِّجالات التي قادها حُجَّة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي - رحمه الله - من نظاميَّة بغداد؛ حيثُ رَدَّ على ابن رُشْد كتابه ومنهجيته بكتاب تهافت الفلاسفة، والذي رَدَّ عليه ابن رُشْد لاحقاً بكتاب "تهافت التَّهافت".[1]

غير أنَّ منهجيَّة ابن رُشْد لم تكن جميعها خطأً، بل كان - رحمه الله - في الحقيقة مُدركاً لأبعاد الصِّراع الحضاري، لكونه يعيش في الأندلس، وهي بيئة قريبة من حيثُ الاحتكاك بالمكان والفكر المُتَمَثِّل في حضارة أخرى كانت لها مُؤسَّساتها ومناهجها ووسائلها وأُطُرها المنهجيَّة والفكريَّة، فلو فهم الفُقهاء المُسلمون مدرسة ابن رُشْد على حقيقتها التي كانت ترمي إلى صياغة منهجيَّة إسلاميَّة مُنقذة للأمَّة لما حَدَثَ السُّقوط الحضاري للأمَّة لاحقاً، ولكنَّ رَدَّة الفعل كانت هائلة وعنيفة وسط ضغوطات المرحلة ومُستحقَّات الصِّراع الحضاري، فقاد ذلك إلى قَتْلِ وَوَأْدِ كُلِّ جديد وتجديد، وأدَّى - في النِّهاية - إلى عدم القُدرة على مُواكبة التَّطوُّر والأحداث، فكان ضياع الأندلس وسقوط بغداد التي كانت تعجُّ بمدارس العلم والفقه والإبداع.

كان الذي حصل من إشكال كبير في موضوعة الفلسفة سببه نزاع عُلماء الأمَّة حول المصادر المُعتَبَرَة التي يُستقى منها على صعيد الأحكام الشَّرعيَّة، وهُنا حصل لَبْسٌ كبيرٌ،

---

(1) اشتركتُ عام 1998م، في مُؤتمر بعمَّان، وهو بعُنوان «العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رُشْد» وقد قدَّمتُ فيه مجموعة من الأوراق البحثيَّة، ثُمَّ طُبع الكتاب كاملاً عام 1999م.

فبينما عَدَّ التَّشريع الإسلامي نظامه العبادي والعقائدي والأخلاقي مبنيَّاً على النَّصِّ؛ إذ (لا اجتهاد في مورد نصٍّ)[1] وعَدَّ المُشَرِّع منهجيَّة السِّياسة الشَّرعيَّة مبنيَّة على المصلحة (حيثُما وُجدت المصلحة، فثَمَّ شرعُ الله). [2]

وهذا الفارق الدَّقيق جعل فريق الرَّاسخين في العلم يُوازنون في أحكام الشَّريعة وعلى رأسهم الفاروق عُمَر بن الخطَّاب ـ رضوان الله عليه ـ الذي وضع الفارق الدَّقيق بين ما لا يُمكن الاجتهاد فيه، ولا يُفاد فيه من تجربة آخرين، وبين ما يُوجِّهه حديث المُصطفى ﷺ وينصُّ عليه وهو قوله: ﴿الحكمة ضالَّةُ المُؤمن أنَّى وجدها فهو أحَقُّ النَّاسِ بها﴾[3] وهذا هو الذي دَفَعَ الدَّولة الإسلاميَّة في عهد الفاروق خُصوصاً للإفادة من تجارب الآخرين على صعيد التّنظيم والمُؤسَّسات باعتبار أنَّ الإسلام قد حَدَّدَ النُّظُم العامة للمُجتمع والأصول الثّابتة لتطوُّره، أمَّا فرعيَّات هذا التّأصيل فهو ممَّا يتعرَّض للاجتهاد كما يكون التّدبير منوطاً بتحقيق المصلحة، هذا فضلاً عن أنَّ هذه الوسائل نتاج مُشترك للإنسانيَّة كُلِّها.

لذا؛ فإنَّ مصادر الفقه السِّياسي الإسلامي وفي القلب منها القُرآن، والسُّنَّة، وإجماع عُلماء المُسلمين، والقياس، مُضافاً إليها المصادر الفرعيَّة يمكن أنْ يُزاد عليها مصدر رئيسي آخر قد يشترك مع غيره من المصادر السّابقة في بعض الحيثيَّات، ولكنَّه ينفرد بمنهجيَّة مُستقلَّة هي «الحكمة والمصلحة الشّرعيَّة» على وفق ضوابطها المُحدَّدَة عند عُلماء الأصول.

ومن ثَمَّ؛ فإنَّنا ينبغي أنْ نُحدِّدَ عندها شروط المُفتي في إطار السِّياسة الشّرعيَّة لأنَّها؛ تُمَثِّلُ موضوعاً أخصَّ من الفقه الإسلامي العامّ، وهل يُمكن الاكتفاء بالشُّروط اللأَّزمة في المُفتي في العبادات والمُعاملات المنصوص عليها عند أهل العلم لِتُطَبَّق في السِّياسة الشَّرعيَّة؟.

---

(1) أوردها الدُّكتور عبد الكريم زيدان في كتابه القيِّم، الوجيز في شرح القواعد الفقهيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة، ص31، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2000 م.

(2) ذكرها الدُّكتور عبد الكريم زيدان في القواعد، ص126، بلفظ: التَّصرُّف على الرَّعيَّة منوط بالمصلحة.

(3) رُوي بألفاظ مُتقاربة عند التّرمذي والبيهقي في المدخل والقضاعي في المسند، وهو حديث صحيح ورد على لسان كثير من الصّحابة، راجع المقاصد الحسنة للسّخاوي، ص202.

إنَّ المُفتي في السِّياسة الشَّرعيَّة الذي يمكن أنْ تستفتيه الأمَّة علـى وُفـق منهجيَّـة الاجتـهاد الجماعي أو المُؤسَّسي هو ذلك المُدرِك لظُروف العصر وواقع العـالم والمكـان الـذي يعيـش فيـه ويعرف مُجريات الأمور وأهداف القضايا التي تجـري في العـالم، فضـلاً عـن معرفتـه بـأصول الشَّريعة وقواعدها ونصوصها، وعندها سيكون اجتهاده مُنطلقاً من سقف حصين هو مصادر الإسلام الثّابتة، ومُسَدَّداً نحو هدف واضح، مدفوعاً بهدف تحقيق المصلحة العامَّة التي يُقصد تحقيقها من وراء هذه الفتوى، وهذا مـا دَفَـعَ إمامـاً مـهديّاً مُحَدّثـاً مثـل الإمـام عُمَـر بـن الخطَّـاب ﷺ أنْ يبدأ ببناء الاجتهاد المُؤسَّسي، فقد كان يجمع البدريِّيْن لأمَّـهات المسـائل ومُعضلاتـها، وهم الرَّاسخون في العلم وأهل التَّجربة والميدان والسَّبْق والوعي والثّبات.[1]

لقد كانت الاتِّجاهات العلميَّة والتّربويَّة على السّواء مِمَّن قَدَّم للأمَّة خدمات جليلة، إلاَّ أنَّ كُلاً منها - بأخذها بعضاً من الإسلام - ساهمت في طـرح الحـلِّ الجزئـي، ومعلـوم أنَّ أعـداء الإسلام يُجابهون هذه الأمَّة بما يُسمَّى بالمُواجهـة الحضاريَّـة الشَّـاملة، وهـذا لا يشـمل الكُـلَّ، فقد كان الشَّيخ عبد القادر الكَيلاني - رحمه الله - من القُدماء والسّنوسي مـن المُحدثـين، وهمـا يُمثِّلان الجانب الثّاني، يطرحان حلاً شاملاً يبتدئ بالتّربيـة، وينتـهي بالجـهاد لإقامـة الدَّولـة، بينما كان ابن تيميَّة من الجانب الأوَّل يطرح الحلَّ نفسـه والأدوات نفسـها، وهـو العمـل علـى جمع الأمَّة للمُحافظة على كيانها ووقف الانهيار الجارف لها.[2]

بينمـا سـاهم التّبعيـض الـذي طُـرح في القرنَيْـن المُتـأخِّرَيْن خاصَّـة إلـى تفشِّـي الدَّعـوات المُغرضة التي استسلمت لها أمَّتنا ردحاً من الزّمـان، ومنـها الماركسـيَّة التـي زعمـت أنَّ (الدِّيـن أفيون الشّعوب)[3] لأنَّها لم تطَّلع علـى منهجيَّـة ديـن لـه برامـج عمليَّـة واضحـة، وإنَّمـا رأت

---

(1) عصر الخلافة الرّاشدة، د. أكرم ضياء العُمَري، ص122 فما بعدها، مكتبة العبيكان.

(2) يُنظر البحث المُوسَّع الذي أعـدَّه البـاحث وهـو بعُنـوان: «الفقـه السِّياسـي عنـد ابـن تيميَّـة»؛ وكذلـك الفلسـفة الفقهيَّة السِّياسيَّة عند ابن تيميَّة للأخ الدُّكتور عارف الدّليمي؛ وهو رسالة دكتوراه غير مطبوعة.

(3) يُخطئ مَنْ يزعم أنَّ الماركسيَّة إنَّما جاءت واستمرَّت بسبب الطَّرْح غـير العقلاني واللاعلمـي مـن قِبَـلِ المُؤسَّسـة الكَنَسيَّة، بل إنَّها منهج اخترعه اليهود أيضاً، كما تنـصُّ علـى ذلـك بروتوكـولات حُكَمـاء صـهيون، والغـرض منـه مُواجهة الدِّين كُلّ الدِّين بما يُمَثِّلُه من قيم رُوحيَّة وأخلاقيَّة وعقديَّة، فقد طرحوا شعار «لا إله، والحياة مادَّة» بادئين فكريّاً من منطلق إنكار وجود الله تعالى، وعدَّ الصِّراع الاقتصادي أساس تشكيل الواقع، وهذا هو جوهر التَّعـارض

أمامها تجارب لُمتزيِّين بالزّي الدِّيني، وهم رجالات الكنيسة الذين أعدَموا العُلماء، وصادروا حقائق العلم، وحاربوا كُلَّ جديد وتجديد.

تبع ذلك تَتَلْمُذُ الأفواج تلو الأفواج من الأمَّة على يد جمهرة من المُستشرقين الذين دَرَسوا الشّرق الإسلامي مُبكِّراً بدافع المُواجهة والمعرفة، وليس بدافع طَلَبِ الهدى، ووجَّهوا سهامهم نحو الإسلام شريعة وعقيدة ونظاماً، واستهدفوا منهجه السِّياسي على وجه الخُصوص، وذلك بتخصيص مجموعة من الكراسي تُعنى بالشّرق في كُبريات الجامعات الغربيَّة، وهذا لا يلغي أنَّ هُناك جُهُوداً كبيرة لُمستشرقين كانت غاية في الإنصاف، ثُمَّ لم نَعُدْ نستغرب الببَّغاوات هُنا وهُناك التي تُردِّدُ تخرُّصات المُستشرقين، إذ إنَّ هُناك أساساً مُهمّاً، في الفَهْمِ؛ وهو أنَّ الأيديولوجيا هي أساس البناء المنهجي.

لقد شغلت هذه القضايا كُلُّها تفكيري ودراستي وكتاباتي طيلة سنوات ماضية، وقد مَنَّ الله - تعالى - عليَّ بالاطِّلاع على مئات المصادر سواء كانت تخصُّ المدرسة الإسلاميَّة أم المدارس الأخرى، وذلك في عدَّة سفرات علميَّة إلى خارج العراق، كنتُ - في ذلك كُلِّه - مكلوءاً بعناية الله - تعالى - ورحمته لطالب علم يبتغي السّداد، ناهلاً من مدرسة جهابذة العُلماء وأهل الله من الرَّاسخين في العلم في مرحلة عصيبة ودقيقة في حياة أُمَّتنا المُسلمة بعد أنْ أصبح مُصطلح الصِّراع الحضاري واقعاً مُشاهَداً، وليس بحثاً نظريّاً على طريقة هنتغتون في صراع الحضارات أو فوكوياما في نهاية العالم.

إنَّنا مُطالَبون في مدرسة الفقه الإسلامي المُباركة أنْ نعمل جاهدين لتجلية الصُّورة النَّاصعة لمنهجيَّة الإسلام في البناء ومُواجهة التَّحدِّيات والإنقاذ، وذلك جَمْعاً بين أصالة المنهج وعصريَّة المُواجهة.

أمَّا المنهجيَّة وخُطَّة الدِّراسة فهي كالآتي:

مع الدِّين الإسلامي كأصل وجود، وهذا لا ينفي أصلاً أنَّ الصِّراع الماركسي كان مع المفاهيم الكَنَسيَّة المُحرَّفة التي ساهمت في التَّرويج للقيصريَّة والإقطاع، ولكنَّ الخلل في التَّعميم والإلحاد.

أوَّلاً: المنهجيَّة:

1 ـ توقَّفتُ متأمِّلاً في آيات القُرآن الكريم فيما يتعلَّق منه بثوابت السِّياسة الشَّرعيَّة وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، وتمَّ فَهْمُ ما يُمكن فَهْمُه من هذا الدُّستور المُعجِز، وذلك بالرُّجوع إلى أمَّهات كُتُب التَّفسير؛ قديمها وحديثها، وعلى اختلاف مدارسها.

2 ـ توقَّفتُ مليَّاً عند قواعد السِّياسة التي سلكها أولو العزم من الرُّسُل، مُقارناً ذلك بالسِّياسة الشَّرعيَّة للرَّسول الخاتم سَيِّدنا مُحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم.

3 ـ وقفتُ على الأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة فيما يتعلَّق بموضوعات السِّياسة والإمارة والبيعة والخلافة والدَّولة وغيرها من أجل تحديد ما يُمكن فَهْمُهُ منها من فقه سياسي رشيد، وكذلك تمَّ الرُّجوع إلى أُمَّهات كُتُب المدارس الفقهيَّة المُتنوِّعة.

4 ـ تمَّ بفضل الله ـ تعالى ـ الوقوف على قمم شامخة في تاريخنا الإسلامي وبيان بعض اهتماماتهم وجُهُودهم وأدوارهم على صعيد تأصيل قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

5 ـ كان الوقوف مليَّاً أمام الأسباب الجوهريَّة التي تَسَبَّبَتْ في تعطيل تدوين قواعد الفقه السِّياسي، وتمَّ تحديد الأسباب التي كانت وراء هذا الموضوع الخطير، وذلك بعد دراسة تحليليَّة لمدارس أصول الفقه المُعتمدة.

6 ـ تمَّ تحديد قواعد الفقه السِّياسي باعتبارات المرحلة، ونقصد بها مرحلتَيْ الحرب والسَّلام، وذلك بغربلة عشرات المصادر والمراجع؛ قديمها وحديثها، وقد تمَّت الإجابة بفضل الله ـ تعالى ـ عن جملة من الشَّواغل التي تشغل بال الدَّارسين في مضمار الفقه السِّياسي الإسلامي، وإنْ كان الموضوع يتحمَّل التَّوسعة والتَّفصيل، وهو ما سنعمل عليه لاحقاً بإذنه تعالى.

7 ـ من منهجيَّة هذه الرِّسالة التَّوسُّع في قَطْفِ الثِّمار اليانعة والفوائد العلميَّة من حدائق عُلماء الإسلام على اختلاف مشاربهم، عملاً بعدم تفويت الحكمة التي هي ضالة كُلِّ مُؤمن، وذلك باستقصاء مَنْ كَتَبوا في موضوع السِّياسة الشَّرعيَّة على وجه التَّحديد.

8 ـ كان الدُّخُول إلى قواعد الفقه السِّياسي تدرُّجاً، فقد حَدَّدْنَا مدخل الموضوعات وتعريفاته المُهمَّة، وأقمنا المُقارنة بين الفقه السِّياسي الإسلامي وفقه السِّياسة في الدَّعوات الرِّساليَّة، ثُمَّ بعد ذلك تمَّ تحديد الفقه السِّياسي مُقترناً بالمرحلة التي تُؤثِّر فيه، لننتهي عند معالم الفقه السِّياسي والمتغيِّرات الرَّاهنة، ليكون هذا الجهد كُلُّه مُمَهِّداً لتدوين قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي التي حَدَّدْناها في آخر مطلب.

9 ـ ما حَدَّدْنَا من قواعد كان عبارة عن ورقة عمل يمكن أنْ يُضيف إليها أهل العلم والمعرفة على اختلاف التّخصُّصات والأماكن ما يخرجها بالصُّورة المرجعيَّة التي خُصِّص هذا العمل لإنجازها.

10 ـ تمَّ القيام بتوظيف أدوات البحث السِّياسي كإطارات مُنظِّمة وسياقات منهجيَّة لصالح منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي، وذلك بالإفادة من المدرسة العلميَّة والأكاديميَّة المُعاصرة.

11 ـ قد يرى القارئ الكريم توسُّعاً ومُعاصرة في استبيان الموضوعات التَّفصيليَّة لهذه الرِّسالة؛ لأنَّ القَصْدَ كان بناء الأرضيَّة العلميَّة والفكريَّة الواضحة التي منها تُستنبط قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي؛ حيثُ ألحقتُ في نهاية كُلِّ مطلب لتربط القاعدة بموجباتها وأسبابها.

ثانياً: خُطَّة الدِّراسة:

تمَّ في المُقدِّمة بيان الأسباب الأساسيَّة لاختيار الموضوع وأهدافه ومعوقاته مع لمحة تاريخيَّة واقعيَّة، وكذلك بيان منهجيَّة الباحث وخُطَّة البحث، أمَّا في **الفصل الأوَّل**، فقد عُدَّ مدخلاً لدراسة الفقه السِّياسي الإسلامي، إذ تمَّ تعريف القواعد ومدى الحاجة اليها مع بيان مَن اشتهر من أهل العلم بتأصيلها، وهذا ما تمَّ في المبحث الأوَّل، أمَّا المبحث الثّاني، فقد تمَّ فيه تعريف الفقه الإسلامي لُغة واصطلاحاً مع استبيان مظانِّ وجود قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، أمَّا في المبحث الثّالث، فقد تمَّ تحديد أسباب الحاجة لقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

أمَّا المبحث الرّابع، فقد تحدَّثنا فيه عن أسباب تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي بعد تحديد مظاهر هذا التّعطيل، وفيه مَرَرْنا لماماً على تجديد أصول الفقه الإسلامي عُموماً، وكذلك دور العلمانيَّة في الموضوع، كما تمَّ التَّوقُّف على قضيَّة الخلافة والمُلك وعلاقتهما بتطوُّر المفهوم السِّياسي في الإسلام، لننهي هذا الفصل عند تشخيص جُهُود الجامعات والمُؤسَّسات البحثيَّة الإسلاميَّة ومَنْ كان الأبرز في منهجة الفقه السِّياسي الإسلامي وتأصيله.

أمَّا الفصل الثّاني، فقد خُصِّص لقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي مُقارَناً بفقه السِّياسة للدَّعوات الرِّساليَّة، وهم أولو العزم من الرُّسُل، نُوح وإبراهيم ومُوسى وعيسى عليهم السّلام، وقد تمَّ ذلك بجولة في القُرآن الكريم وأقوال أئمَّة التَّفسير من الأقدمين والمُحدثين وعلى اختلاف مدارسهم العقائديَّة والفقهيَّة والإعجازيَّة والفكريَّة والبلاغيَّة.

أمَّا الفصل الثّالث، فقد كان خاصّاً بقواعد الفقه السِّياسي وفقه المرحلة، ونقصد بها مرحلة الحرب أو السَّلام.

كان المبحث الأوَّل مُبيِّناً الغايات والضَّوابط للحرب والسَّلام في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة، أمَّا المبحث الثّاني فقد اختصَّ ببيان قواعد السَّلام في مرحلة الاستضعاف بعد بيان المُحدِّدات المنهجيَّة لمرحلة الاستضعاف وفقه المراحل وأهدافه في القُرآن الكريم والسُّنَّة المُطهَّرة، كما مرَرْتُ على موضوع السَّلام مع الكيان الصُّهيوني وحُكْمه الشَّرعي، وكذلك فقه الفرد والأمَّة.

أمَّا المبحث الثّالث، فقد خَصَّ قواعد الحرب في مرحلة الاستخلاف، وذلك بعد بيان المُحدِّدَات المنهجيَّة لمرحلة الاستخلاف مع بيان الموقف من الحرب الدِّفاعيَّة والهُجُوميَّة مع توقُّف على مسائل التَّكفير والجاهليَّة ودار الحرب ودار الإسلام وموقف المُستشرقين من موضوعة الدَّولة الإسلاميَّة مع بيان قواعد العلاقات الخارجيَّة للدَّولة الإسلاميَّة.

أمَّا المبحث الرَّابع، فقد خُصِّصَ لبيان قواعد الحرب والسَّلام في مرحلة العالميَّة بعد بيان مُحدِّدات هذه المرحلة، كما تمَّ التَّوقُّف على مفهوم الدَّولة القوميَّة والوطنيَّة وعلاقتهما بمفهوم

العالميَّة، كما بَيَّنَّا هُناك حُقوق الإنسان وقواعد السَّلام العالمي في الدُّستور الإسلامي وموقف الإسلام من موضوعة الدِّيمقراطيَّة والمجالس النِّيابيَّة.

أمَّا المبحث الخامس، فقد حُدِّدَتْ فيه قواعد الحرب والسَّلام في ظلال المُتغيِّرات، وقد كان الفصل الرّابع والأخير مُخَصَّصاً لقواعد الفقه السِّياسي في ضوء المُتغَيِّرات، وهو يستهدف تشكيل قواعد منهجيَّة مرنة تستوعب التَّغيير وتتكيَّف مع حركة التَّطوُّر الاجتماعي والاقتصادي والسِّياسي مع احتفاظها بمرجعيَّة الثَّوابت.

كان الحديث في المبحث الأوَّل مُخَصَّصاً لبيان الفرق بين الثَّوابت والمُتغيِّرات مع بيان لمقاصد الشَّريعة وعلاقتها بالثَّوابت السِّياسيَّة، كما تمَّ التَّوقُّف عند صراع مدرستَيْ العقل والنَّقل، وأثر ذلك في تأصيل قواعد الفقه السِّياسي، ولم نتجاوز الموضوع إلاَّ بتوقُّفات ضروريَّة على المصالح المُرسَلَة والاستحسان ومدرسة الرَّأي بوصفها مرجعيَّات مُهمَّة للتَّأصيل السِّياسي الشَّرعي.

أمَّا المبحث الثّاني، فقد خُصِّصَ لبيان الفقه السِّياسي الإسلامي، ومفهوم التَّعامل مع الآخر في ظلال العولمة.

تمَّ أوَّلاً بيان حدود العولمة وآليَّاتها، وتعريف أهل الذِّمَّة، وبيان المقصود من حوار الحضارات، والتّفريق بينه وبين وحدة الأديان، تَمَّ ذلك كُلُّه لاستبيان: هل هُناك رَدٌّ إسلاميٌّ نُواجه به العولمة؟

كما تمَّ بيان موقف الفقه السِّياسي الإسلامي من مُصطلح المُجتمع المَدَني وظاهرة الإرهاب والمُنظَّمات الدّوليَّة، وكذلك الموقف من الفصل بين السُّلطات الثّلاث.

أمَّا المبحث الرّابع والأخير، فقد كان خاصَّاً بالفقه السِّياسي الإسلامي وظاهرة تدبير المُستقبل، إذ تَمَّ أوَّلاً تحديد ظاهرة تدبير المُستقبل، لنتوقَّف بعدها عند قضايا جوهريَّة تُؤثِّر في مُستقبل الأمَّة، وتحتاج إلى رُؤية فقهيَّة سياسيَّة إسلاميَّة واضحة، منها الموقف من النِّظام القبلي، والحوار القومي الإسلامي، والحرب الحضاريَّة، والحُرِّيَّات العامَّة والتَّعدُّديَّة

السِّياسيَّة، ومـن ثُـمَّ تحديـد معـالم النِّظـام الإسـلامي العـالمي، وأصـول العلاقـات الدّوليَّـة في الإسلام.

ومِمَّا سبق أنْ تَمَّت الإشارة إليه أنَّ قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي قد أُلحِقَتْ بالمطـالب الفرعيَّة ليتحقَّق الرَّبط بين الواقع والقاعدة.

وفي نهاية المطـاف خَتَمْنَـا البحـث ببيـان نتائجـه وبعـض التَّوصيـات التـي نراهـا ضروريَّـة لإنضاج مشروع موسوعة قواعد الفقه السِّياسي الإسـلامي بشـكل علمـي ومنـهجي، والـذي نرجو الله أنْ يبارك في الوقت لنكون من جنود هذا المشروع الكبير، كما أنَّنا أضفنا إلى البحـث مجموعة من الملاحق منها: فهارس للموضوعـات البحثيَّـة المُقْتَرَحَـة لتـأصيل موسـوعة الفقـه السِّياسي الإسلامي المُتكاملة، وكذلك فهارس لقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي ومواقعـها في البحث، بموضوعات الفقه السِّياسي الإسلامي والسِّياسيَّة الشَّرعيَّة، كمـا أُرفـق نظـام مُقـترح لمُقرَّرات قسم السِّياسة الإسلاميَّة، وكذلك بعض مـن الوثـائق المُهمَّـة كالميثـاق العربـي لحُقـوق الإنسان.

داعين الله تعالى أن يُوَفِّقنا جميعاً لصالح الأعمال

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين

الفصل الأوَّل:

مدخل لدراسة الفقه السِّياسي الإسلامي



المبحث الأوَّل:

القواعد الفقهيَّة السِّياسيَّة
تعريفها ـ الحاجة إليها ـ المُؤصِّلون لها

المطلب الأوَّل:

التعريف اللُّغوي والاصطلاحي للقواعد الفقهيَّة
واستعراض جهُود التَّقنين

تُعَرَّف القاعدة في اللُّغة بأنَّها الأساس، وفي اصطلاح الفُقهاء هي حُكْمٌ كُلِّيٌّ ينطبق على جميع جزئيَّاته أو أكثرها، لتعرف أحكامها منه.[1]

أمَّا القاعدة الفقهيَّة فهي: المبادئ العامَّة في الفقه الإسلامي التي تتضمَّن أحكاماً شرعيَّة عامَّة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها، أمَّا النَّظريَّات الفقهيَّة فهي: المفاهيم الكُبرى التي يُؤلِّف كُلٌّ منها على حدة نظاماً حُقوقيَّاً موضوعيَّاً ينبثق من الفقه الإسلامي ومُتحكِّماً في كُلِّ ما يتَّصل بموضوعه.[2]

---

(1) الأشباه والنّظائر، ابن نجيم، شرح الحموي، ص22.

(2) المدخل لدراسة الشَّريعة الإسلاميَّة، د. عبد الكريم زيدان، ص90، المدخل للفقه الإسلامي، مُحمَّد سلام مدكور، ص187.

وعُرِّفت ـ أيضاً ـ بأنَّها : (قضايا كُلِّيَّة ينطبق حُكْمها علـى الجزئيَّات التي تندرج تحتها ، فنُعرِّف بها حُكْمَ الجزئيَّات) .[1]

قال د . عبد الكريم زيدان في القواعد الفقهيَّة نقلاً عن شَرْح مجلَّة الأحكام العدليَّة :

والفرق بين القاعدة الفقهيَّة والضَّابط الفقهي : أنَّ القاعدة تجمع فُرُوعاً من أبواب شتَّى ، والضَّابط يجمعها من باب واحد .[2]

ومن أمثلة القواعد الشَّرعيَّة : « اليقين لا يزول بالشَّكِّ »[3] ومن أمثلة الضَّوابط : « أيَّما إهاب دُبغ فقد طَهُر » .[4]

وقد جاءت أحاديث كثيرة في السُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة يُعَدُّ كُلُّ حديث منها قاعدة مُستقلَّة ، ومنها قوله عليه الصَّلاة والسَّلام : ﴿كُلُّ شرابٍ أسْكَرَ فهو حرام﴾ ، وقوله ﷺ : ﴿كُلُّ مُسكر حرام﴾ .[5]

وفي صحيح مُسلم عن ابن عبَّاس ﷺ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال : ﴿لو يُعطى النَّاس بدعواهم لادَّعى أناسٌ دماء رجال وأموالهم ، ولكنَّ البَيِّنة على المُدَّعي ، واليمين على مَنْ أنكر﴾[6] قال النّووي : وهذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد الشَّرع .

وقد عَدَّ الدُّكتور عبد الكريم زيدان في كتابه القيِّم سالف الذِّكر مائة قاعدة شرعيَّة فقهيَّة مُنضبطة ومن أمَّهاتها : الأمور بمقاصدها ، العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني ، الأصل في الكلام الحقيقة ، إذا تعذَّرت الحقيقة يُصار إلى المجاز ، لا يُنسب إلى ساكتٍ قَوْلٌ ، لا اجتهاد في مورد النَّصِّ ، اليقين لا يزول بالشَّكِّ ، الأصل براءة الذِّمَّة ، المشقَّة

---

(1) الوجيز في أصول الفقه ، د . عبد الكريم زيدان ، ص 11 ، دار إحسان .

(2) الوجيز في شرح القواعد الفقهيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة ، د . عبد الكريم زيدان ، ص3 ، مُؤسَّسة الرِّسالة .

(3) الوجيز في شرح القواعد الفقهيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة ، د . عبد الكريم زيدان ، ص36 .

(4) رواه التّرمذي ، ج5 ، ص 399 ، 400 .

(5) صحيح مُسلم بشرح النّووي ، ج3 ، ص169 .

(6) رواه التّرمذي برَقْم (1341) في الأحكام ، وإسناده ضعيف ، وقد أخرجه البيهقي ، 10/ 252 ، وحَسَّنَ إسناده الحافظ في (الفتح) ، والحديث في الصّحيحَيْن بلفظ : (لكنَّ اليمين على المُدَّعى عليه) .

تجلب التَّيسير، الضَّرورات تُبيح المحظورات، الضَّرورات تُقدَّر بقدرها، لا ضرر ولا ضرار، دَرْءُ المفاسد أولى من جَلْبِ المصالح، البَيِّنة حُجَّة مُتعدِّية والإقرار حُجَّة قاصرة، الغرم بالغنم، الحدود تُدرأ بالشُّبهات، إذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّب الحرام، الأصل في الأشياء الإباحة، ما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب، الإسلام يَجُبُّ ما قبله، للأكثر حُكْمِ الكُلِّ، ... إلى غير ذلك من القواعد الفقهيَّة التي كان تأصيلها نتيجة استقراءات الفُقهاء والمُجتهدين.

إنَّ المبادئ والقواعد العامَّة قد جاءت على أساس تحقيق المصالح الضَّروريَّة والحاجيَّة والتَّحسينيَّة، ومن الكُتُب المُهمَّة في تأصيل القواعد: الأشباه والنَّظائر للسّيوطي، الفروق للقرافي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعزِّ بن عبد السَّلام، وتخريج الفُرُوع على الأصول للزّنجاني، وإعلام المُوقِّعين لابن قيِّم الجوزيَّة، والاعتصام للشّاطبي، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدّهلوي، فضلاً عن كُتُب المقاصد التي سَيُشَار إليها لاحقاً.

إنَّ مُصطلح التَّقنين يمكن تعريفه بأنَّه: (وضع القواعد القانونيَّة في صُورة مكتوبة بواسطة السُّلطة المُختصَّة بذلك)، ويُطلق اصطلاح التَّشريع كذلك على القواعد القانونيَّة ذاتها التي تضعها هذه السُّلطة.

أمَّا تقنين التَّشريع فيُريدون به تجميع القواعد القانونيَّة المُتعلِّقة بفرع مُعيَّن من فُرُوع القانون في شكل كتاب، أو مُدوَّنة، أو مجموعة واحدة، وذلك بعد مُراجعة هذه القواعد، وتنسيقها، ورفع التّناقض منها، وتبويبها بحسب الموضوعات التي تنتظمها.

وفكرة التَّقنين قديمة، ومن أقدم ما عُرِف من التَّقنينات قانون حمورابي عام **2000** قبل **الميلاد**، وأوَّل مَنِ اتَّجه إلى التَّقنين في العصر الحديث فرنسا، فقد عهد نابليون إلى أربعة من رجال القانون بمهمَّة وَضْعِ مجموعة قواعد للقانون المَدَني، وقد كان التَّقنين المَدَني الذي صَدَرَ عام **1804**، هو نتيجة عمل تلك اللَّجنة، وقد صَدَرَت باسم مجموعة نابليون، **ثُمَّ** صَدَرَ في فرنسا قانون المُرافعات سنة **1806**م.

وقد حذت الدّول الأوروبيَّة حذو فرنسا ، فظهر التَّقنين النّمساوي سنة **1811** ، والتَّقنين الإيطالي في سنة **1869** ، والتَّقنين السّويسري سنة **1881** ، والتَّقنين الألماني في سنة **1900**م .[1]

أمَّا الشَّريعة الإسلاميَّة فإنَّ الأحكام الشَّرعيَّة القانونيَّة تناولتها الآيات القُرآنيَّة والأحاديث النَّبويَّة ، وقد جُمع القُرآن الكريم ودُوِّنَ في عهد الصَّحابة ، ودُوِّنَتْ السُّنَّة بعد ذلك بمائة سنة ، وكان من السَّهل أنْ يرجع القضاة والحُكَّام إلى الأحكام التي تضمَّنها القُرآن الكريم ، فقد كان أكثر هؤلاء يحفظون كتاب الله ، ثُمَّ كان تدوين السُّنَّة الذي جعل الرُّجوع إلى الأحكام التي تضمَّنتها سهلاً ميسوراً .

وقد ظهر الاختلاف في الأحكام الفقهيَّة في عهد الصَّحابة ، ثُمَّ اتَّسع ، وما القواعد الأصوليَّة التي وضعها الإمام الشَّافعي إلاَّ نمطٌ من الأنماط لتوحيد طريقة استخلاص الأحكام .

وقد ظهرت أنماط أخرى لهذا التَّفكير ، إذ فَكَّرَ الخليفة العبَّاسي أبو جعفر المنصور بأنْ يجعل مُوطَّأ الإمام مالك ـ رحمه الله ـ المذهب الرَّسمي للدَّولة ، وذلك بحَمْلِ النَّاس على التزامه والأخذ به ، وقد عَرَضَ ابن المُقفَّع على الخليفة المنصور توحيد العمل في القضاء ، كما في رسالة الصَّحابة التي وضعها ابن المُقفَّع .

وفي دولة المُوحِّدين في المغرب العربي قام أبو يعقوب الثَّالث بِجَمْعِ ما في كُتُب الحديث العشرة المُعتمدة من آراء الفُقهاء في الفُرُوع ، وجعل منها مجموعة تشريعيَّة في دولته .[2]

ولَمَّا تَولَّى العُثمانيُّون الحُكْمَ ناصروا مذهب أبي حنيفة ؛ لأنَّهم كانوا من أتباع مذهبه ، وكانوا يختارون شيخ الإسلام ومُعظم مُعاونيه من الأحناف .

وفي القرن السَّابع عشر أمر السُّلطان مُحمَّد أورنك عالمكير الهندي (**1038**م ـ **1118**هـ) مجموعة من مشاهير عُلماء المذهب الحنفي بوضع كتاب جامع لظاهر الرّوايات ، وأفتى بها الفحول ؛ فكانت (الفتاوى العالمكيريَّة) .

---

(1) تاريخ الفقه الإسلامي ، د . عُمَر سُليمان الأشقر ، ص188 ، مكتبة الفلاح ، الطّبعة الأولى ، 1982 م .
(2) تاريخ الفقه الإسلامي ، الأشقر ، ص190 .

ثُمَّ كانت « المجلَّة » في تُركيَّا التي تحتوي على (1851) مادَّة مُوزَّعة على (16) كتاباً، كُلُّ كتاب منها ينقسم إلى أبواب، وكُلُّ باب إلى فصول، وكُلُّ فصل ينطوي على موادّ، والموادُّ تتسلسل أرقامها من أوّل المجلَّة إلى آخرها.

وكانت هُناك جُهُود شخصيَّة كثيرة لتقنين الأحكام الشَّرعيَّة؛ منها مجلَّة الأحكام الشَّرعيَّة على مذهب أحمد من عمل الشّيخ القاضي أحمد بن عبد الله المكِّي (ت 1359 هـ) وما قام به (مُحمَّد قدري باشا) في مصر بتفويض من الحُكومة المصريَّة لامتصاص النّقمة التي أثارها تحكيم قانون نابليون.

والتَّقنين يجمع القواعد المُتعلِّقة بفرع من فُرُوع القانون في مُدوَّنة واحدة، ثُمَّ يُبوِّب هذه القواعد، ويُرتِّبها على أساس منطقي علمي.

إنَّ التَّقنين للقواعد عامَّة ـ وخاصَّة الفقهيَّة والقانونيَّة منها ـ يبني حركة علميَّة مُنضبطة، مع أنَّ النُّصوص الشَّرعيَّة من الكتاب والسُّنَّة هي سقفها الأعلى.

ثُمَّ ظهرت فكرة الموسوعات الفقهيَّة، وكان أوَّل نداء صريح للبداية بها في مُؤتمر الفقه الإسلامي في باريس (1370هـ ـ 1951م)، وكانت كُلِّيَّة الشَّريعة في جامعة دمشق في عام (1375هـ ـ 1956م) قد وضعت خُطَّة عمل تقوم الموسوعة على أساسها.

ثُمَّ استمرَّت الجُهُود إلى يومنا هذا في موسوعات فقهيَّة ومجامع فقهيَّة مُتميِّزة منها: مَجْمَع البُحوث الإسلاميَّة بالأزهر الشَّريف، والمجلس العلمي بالهند، والمجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميَّة بمصر، ومجمع الفقه الإسلامي بجدَّة الذي أنشئ بقرار من المُؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجيَّة للدّول الإسلاميَّة المُنعقد في بغداد عام (1981م).

إنَّ جُهُود التَّقنين والتَّقعيد قد توسَّعت، وآتت ثمارها في الحركة العلميَّة لعالمنا الإسلامي، غير أنَّ هذه الحركة التَّقعيديَّة لم تستوعب منظومة السِّياسة الشَّرعيَّة كُلّها، وهذا ما يريد هذا البحث الإسهام في إنجازه.

المطلب الثَّاني:

لماذا القواعد؟ وما مدى الحاجة إليها؟

باديً ذي بدء نقول: إنَّ قواعد الفقه تختلف عن مقاصد الشَّريعة اختلافاً كبيراً، فقد عَرَّفَ الطَّاهر بن عاشور مقاصد الشَّريعة بقوله: (مقاصد التَّشريع العامَّة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التَّشريع أو مُعظمها؛ بحيثُ لا تختصُّ مُلاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشَّريعة فيدخل في هذا: أوصاف الشَّريعة، وغايتها العامَّة، والمعاني التي لا يخلو التَّشريع عن مُلاحظتها).[1]

قال الإمام الغزالي في تعريف المصلحة: (نعني بالمصلحة: المُحافظة على مقصود الشَّارع).[2]

وقال رحمه الله: (فَكُلُّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فَهْم من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تُلائم تصرُّفات الشَّرع فهي باطلة مُطرَّحَة، وكُلُّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسُّنَّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنَّه لا يُسمَّى قياساً، بل مصلحة مُرسَلَة).[3]

إلى أنْ قال: (وإذا فَسَّرْنَا المصلحة بالمُحافظة على مقصود الشَّرع فلا وجه للخلاف في اتِّباعها، بل يجب القَطْع بكونها حُجَّة).[4]

---

(1) مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة، ص50، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الشَّركة التّونسيَّة للنَّشْر.

(2) المُستصفى، الإمام حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي، 1/ 286، مُصطفى الحلبي، الطَّبعة الأولى، 1937.

(3) المُستصفى، 1/ 310 ـ 311.

(4) المُستصفى، 1/ 311.

وقال الجُوَيني: (وَمَنْ لم يتفطَّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنَّواهي، فليس على بصيرة في وضع الشَّريعة). [1]

وقد أطال فخر الدِّين الرَّازي وأجاد في استبيان مقاصد الشَّريعة، وكذلك فعل سيف الدِّين الآمدي في كتابه ذائع الصِّيت «الإحكام في أصول الأحكام» وهو تلخيص للكُتُب الثّلاثة السَّابقة «المُعْتَمَد، و البُرهان، و المُستصفى».

وقال الإمام العزُّ بن عبد السَّلام: (مُعظم مقاصد القُرآن الكريم: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزَّجْر عن اكتساب المفاسد وأسبابها). [2]

وقال الإمام ابن تيميَّة: (إنَّ الشَّريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنَّها تُرجِّح خيرَ الخَيِّرَيْن وشَرَّ الشَّرَّيْن، وتحصل أعظم المصلحتَيْن بتفويت أدناهما). [3]

ومعروف أنَّ الإمام أبا حنيفة النُّعمان ـ رحمه الله ـ كان نافذ البصر في إدراك حكَم الشَّريعة ومقاصدها العامَّة، فأطلق على ذلك مُصطلح الاستحسان، والذي هُوجم من مجموعة كبيرة من أهل الشَّأن والعلم، ومنهم إمام مدرسة التَّأصيل في أصول الفقه الإسلامي الإمام مُحمَّد بن إدريس الشَّافعي ـ رحمه الله ـ عندما قال: (مَنِ استحسن فقد شَرَّع). [4]

إلاَّ أنَّ هذا الهُجُوم الكبير في الحقيقة كان قد عَطَّل منهجيَّة عظيمة سديدة ابتدأها الأحناف رحمهم الله تعالى، وقد وُئِدَتْ عند ولادتها، وكان يمكنها أنْ تُقدِّم خدمات جليلة لحركة الفقه الإسلامي وقواعده العامَّة لو كُتِب لها الاستمرَّار والتَّوسُّع.

لقد ذكرنا في هذا المطلب جملة من أقوال أهل العلم في تعريف وتحديد مفهوم مقاصد الشَّريعة، وما يرتبط به من مُصطلح المصلحة، والاستحسان، والمصالح المُرسلة، لنُؤكِّد

(1) البُرهان، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجُوَيني إمام الحَرَمَيْن، 1/ 295، وهو الإمام الكبير شيخ الشَّافعيَّة إمام الحَرَمَيْن، ووُلد سنة (419 هـ)، وهو إمام الأئمَّة على الإطلاق، وهو صاحب التّصانيف المُتنوِّعة، وله ترجمة كافية في سِيَر أعلام النُّبلاء للذَّهبي، 18/ 468.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزّ بن عبد السَّلام، 1/ 8 مطبعة الجيل، بيروت.

(3) مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقيّ الدِّين أحمد بن تيميَّة، 20/ 48، الرّئاسة العامَّة للبحوث العلميَّة والدّعوة والإرشاد.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، علي سيف الدِّين الآمدي، 4/ 209، مُؤسَّسة الحلبي، القاهرة.

الارتباط الدَّقيق بين هـذه المُصطلحات والمباحث، فقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي مُرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتحقيق مقاصد الشَّريعة وأهدافها العامَّة، والمصالح المُرسلة تدخل ـ ضمناً ـ في مصادر تلقِّي الأحكام الشَّرعيَّة المُنضبطة بقواعد كُلِّيَّة، ونخصُّ منها جانب السِّياسة الشَّرعيَّة قَيْدَ هذا الكتاب.

ظهرت الحاجة ماسَّة لتأصيل قواعد ضابطة جامعة مانعة بدافع التَّقنين والتَّحديد، وذلك لضَبْط الاجتهادات الفرعيَّة والتَّعامل الأمثل مع مُجتمعات مُتنوِّعة ومُختلفة، وذلك بعد اتِّساع رُقعة الدَّولة الإسلاميَّة وتحوُّلها من الإقليميَّة إلى العالميَّة.

إنَّ الحاجة إلى قواعد ضابطة للفقه السِّياسي الإسلامي في شتَّى المراحل تظهر كضرورة قُصوى لعصر مُتسارع ومُتصارع في آن واحد.

يقول المودودي:

المُراد بالدُّستور المُدوَّن: صك (**Document**) ينطوي على القواعد الأساسيَّة التي يقوم عليها نظام دولة من الدُّول، أمَّا الدُّستور غير المُدوَّن، فهي القواعد المُبعثرة في مصادر مُختلفة، حتَّى لو كانت هذه القواعد مكتوبة، ومُحاولتنا ـ هُنا ـ هي تحويل الدُّستور غير المُدوَّن إلى دُستور مُدوَّن.[1]

إنَّ المدارس الفقهيَّة في التَّاريخ الإسلامي ـ وإلى اليوم ـ لم تظهر كَتَرَفٍ فكري اجتاح الأمَّة، بل كان استجابة لتحدِّيات مُجتمعة وخارجيَّة عميقة جداً.

فلا يمكن الفصل ـ بحال من الأحوال ـ بين نُشوء مدرسة الرَّأي البغداديَّة وضرورات المُؤسَّسيَّة في تقديم حُلول ناجعة لمُجتمع وكيان مُتسارع ومُتفاعل ومُتحضِّر.

ولمَّا كانت ضرورات المرحلة تتطلَّب وجود إمام يجمع بين الرَّأي والأثر كان وجود الإمام الشَّافعي حلاً ناجعاً بما طَرَحَهُ من حُلول لمجموعة من المُجتمعات المُتنوِّعة شملت أسفاره وإقاماته المُتعدِّدة في الحجاز والعراق ومصر.

(1) تدوين الدُّستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، ص9، الدّار السّعوديَّة للنَّشْر والتّوزيع، ط 1.

ثُمَّ كانت ضرورات التَّدوين دافعاً لإنجاز الإمام أحمد بن حنبل أكبر موسوعات الحديث، وهي تشمل أربعين ألف حديث، ومن المعروف أنَّ إمامَيْ الجمع والتَّدوين ـ وهما البُخاري ومُسلم ـ كانا من تلاميذ الإمام أحمد، عليهم جميعاً سحائب الرَّحمة.

وهكذا؛ يمكن أنْ نفهم دور ابن تيميَّة، وابن حزم، والشّوكاني، وغيرهم.

لقد ظهرت حاجات التَّفريع والحواشي لَمَّا تحوَّلت الاجتهادات المذهبيَّة إلى مدارس كبيرة لها علماؤها وأتباعها، كما ظهرت الحاجة إلى التَّقعيد عندما أُريدَ لهذه التَّفريعات أنْ تُضبط بقواعد الشَّريعة ومقاصدها العامَّة.

المطلب الثَّالث:

العُلماء الذين اشتهروا بتأصيل القواعد الفقهيَّة عُموماً والسِّياسيَّة خُصوصاً

إنَّ لكُلِّ علم رُوَّادُه، ولكُلِّ فَنٍّ رجاله، وقد ظهر الاختصاص في صحابة الرَّسول الكريم ﷺ، وإذا أردنا أنْ نُحدِّد مَنْ برزوا في تأصيل قواعد الفقه عُموماً وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي خُصوصاً، وذلك مُنذ عهد الصَّحابة الكرام حتَّى عصر المدرسة التَّجديديَّة الرَّاهنة، فإنَّنا يُمكن أنْ نُحَدِّد الآتي:

أوَّلاً ـ الإمام الخليفة عُمَر بن الخطَّاب ﷺ (مدرسة الصَّحابة):

كانت أحاديث المُصطفى ﷺ كُلُّها قواعد شرعيَّة ضابطة، بينما كانت الفترة التي شهدت خلافة الصِّدِّيق ﷺ فترة قصيرة، فضلاً عن أنَّها شهدت قتال المُرتَدِّين لبناء استقرار الدَّولة الدَّاخلي، وتوسُّعها بالجهاد والفَتْح، لتشهد عصر بناء المُؤسَّسات في عهد الفاروق ﷺ ممَّا سَهَّل بناء القواعد والأصول؛ أيْ بما يُطلق عليه بناء وتأصيل الثَّوابت والمُنطلقات، سَهَّلَ ذلك كُلُّه التفاف الصَّحابة الكرام حول الفاروق، وعلى رأسهم الإمام علي ﷺ وبقيَّة أهل الرَّأي والمعرفة والاجتهاد، وكذلك عبقريَّة عُمَر بن الخطَّاب ﷺ ومعرفته الاجتماعيَّة والشَّرعيَّة الفائقة بالرِّجال، وشجاعته، وجُرأته بالحقِّ، فضلاً عن عُمْر الخلافة الطَّويل الذي سَهَّلَ تشييد البناء المُؤسَّسي عُموماً، ولو لم يكن الاستقرار السِّياسي واقعاً ملموساً ـ وهو الذي تمَّ في عهد أبي بكر ﷺ ـ لَمَا أمكن تحقيق البناء المُؤسَّسي الذي تمَّ في عهد الفاروق ﷺ.

عن أبي هُريرة، عن النَّبيِّ ﷺ قال: (إنَّه كان فيما مضى قبلكم من الأمم نـاسٌ مُحدثـون [أيْ مُلهمون] وإنَّه إنْ كان في أمَّتي هذه فمنهم عُمَر بن الخطَّاب). [1]

لقد كان الفاروق ﷺ ـ بما صاغه من مُؤسَّسـة شُورى حاكمة قريبـة من مصـدر القـرار ـ مُؤصِّلاً لقواعد فقهيَّة سياسيَّة ورُؤية ثاقبة تجلَّت بعض ملامحها في الآتي:

1 ـ تقديم استقرار الأمَّة ووحدتها على الرَّغبات الفرديَّة، وتجلَّى ذلـك في ترشيح أهـل الشُّورى من قِبَلِه ليبتُّوا في الخليفة بعده، ولم يرضَ أنْ يتولاَّها ابنه عبد الله بن عُمَـر رضـي الله عنهما، مع منزلته العلميَّة الرَّفيعة.

2 ـ تقديم مصلحة الدَّولة على مصلحة الأفراد، ولو كـانوا فـاتحين، وقـد تجلَّـى ذلـك في عدم تقسيم سواد العراق، مُستدلاً بقوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾. [2]

3 ـ طبيعة تداول السُّلطة تقوم على اختيار الأكفأ والأصلح، وتجلَّى ذلك في تحديد السِّتَّة المُؤهَّلين للحلِّ والعَقْد من كبار الصَّحابة.

4 ـ ميزان الاجتهاد في الإسلام يقوم على الاجتهاد الجماعي أو المُؤسَّسي؛ وهـو المفـهوم الأمثل للإجمـاع، لا سيما بعـد تحـوُّل العـالم اليوم إلـى قريـة عالميَّـة واحـدة، وقـد تجلَّـى فِعْـلُ الفـاروق ﷺ في جَمْـع البدريِّيـن لكُـلِّ حادثـة وواقعـة تحتـاج إلـى اجتـهاد دولـة، وليـس اجتهاد فرد.

5 ـ الرَّأي والرَّأي الآخر منهج كان للخليفـة الفـاروق ﷺ دورٌ كبيرٌ في نضوجه وبنائـه، فقد كان ذلك واضحاً في حيـاة الرَّسـول الكريـم ﷺ، ثُـمَّ شـهدت الخلافـة الرَّاشـدة ـ عُموماً ـ مشاهد حيَّة لاحترامهم ـ رضوان الله عليهم ـ للرَّأي الآخر، ومن ذلك مُناقشات أبـي بكـر ﷺ بشأن قتـال المُرتدِّيـن، ومُناقشـات الفـاروق ﷺ مـع الرَّعيَّـة، ثُـمَّ إنَّ دم جـامع القُـرآن الكريـم الخليفة عُثمان ﷺ قد ذهب ثمناً للحُرِّيَّة الفكريَّة وحقِّ التَّعبير، كمـا أنَّ يـهودياً قـد تحـاكم مـع

(1) رواه البُخاري، 4/ 149، ومُسلم، 7/ 145، وأحمد، 2/ 339، وغيرهم، ويُراجَع أخبار عُمَر للشَّيخ علي الطَّنطاوي، ص 424.

(2) الحشر: 7.

الخليفة علي ﷺ أمام القضاء الإسلامي في دولة الإسلام الأولى، وهذه كُلُّها أدلَّة على احترام المنهج الإسلامي للرَّأي الآخر، وعدم إهماله إلاَّ بعد بيان عدم شرعيَّته.[1]

لقد توقَّفنا في موضوع تأصيل قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي تاريخيَّاً على علامات مُضيئة في كُلِّ مرحلة ابتداءً من عصر الصَّحابة رضوان الله عليهم، مروراً بعهد التّابعين، عليهم رحمة الله، وليس انتهاءً بعصرنا الرّاهن، وذلك لأنَّنا لا نستطيع برسالة واحدة استجلاء الفقه السِّياسي لكُلِّ هذه النّماذج الكبيرة، إذ إنَّ كُلَّ عالم من عُلماء الصَّحابة والتَّابعين والعُلماء المُجتهدين يحتاج إلى إفراده ببحث مُستقلٍّ لبيان معالم فقهه السِّياسي، ولعلَّ هذه المهمَّة تُغطِّيها جُهُود جامعاتنا الإسلاميَّة المُباركة لتكون لبنة فاعلة في موسوعة مُتكاملة للفقه السِّياسي الإسلامي، كما أنَّ الفقه السِّياسي للخليفة عُمَر بن الخطَّاب ﷺ خُصوصاً يحتاج لدراسة مُستقلَّة، لعلَّ باحثاً نابهاً يقوم بذلك.

ثانياً - الإمام أبو حنيفة النُّعمان بن ثابت رحمه الله (مدرسة الرَّأي):

يمكننا أنْ نَعُدَّ الإمام أبا حنيفة[2] رحمه الله تعالى، وهو إمام الكُوفة والفقه ومُؤسِّس مدرسة الرَّأي، وكذلك عُموم مدرسته، ونخصُّ منها الإمام مُحمَّد بن الحسن الشّيباني - رحمه الله - من أوائل مَنْ أثاروا الكلام في مبحث المصالح الشَّرعيَّة، والاستحسان، ومقاصد الشَّريعة، وقواعد السِّياسة الشَّرعيَّة، فقد كان فقه أبي حنيفة ثَرَّاً واسعاً وعملاقاً عبر المسائل الكبيرة والكثيرة التي كان يتحاور ويُقيم الدَّليل على رأيه فيها مع المُقدَّمين من مدرسته، وعبر ما دُوِّن عن هذه المدرسة في أمَّهات الكُتُب؛ ومنها الهداية، والمبسوط، والمُغني، وغيرها، وكذلك ما تَمَّ تدوينه في كتاب السِّيَر الكبير للشّيباني، وهو من أوائل مَنْ كَتَب في السِّياسة الشَّرعيَّة وقواعدها العامَّة الضَّابطة.

وقد دَرَسَ الغربيُّون هذا الإمام الجليل، فعرفوا قَدْرَهُ، وعَدّوه مُؤسِّس القانون الدّولي، وأنشأوا معهداً باسم مُحمَّد بن الحسن الشّيباني[3] في فرنسا.

---

(1) يُنظر في ذلك، المعارضة السِّياسيَّة في الإسلام لأستاذنا الدُّكتور مُحسن عبد الحميد، ص14، دار إحسان، 1993 م.

(2) هو النُّعمان بن ثابت، وُلد سنة (80) من الهجرة بالكُوفة، ولمَّا شَبَّ تلقَّى الفقه عن حمَّاد بن أبي سُليمان، وسمع كثيراً من عُلماء التَّابعين؛ كعطاء ابن أبي رباح، ونافع مولى ابن عُمَر، سيَر أعلام النُّبلاء، 6/ 390.

(3) مُحمَّد بن الحسن بن فرقد الشّيباني، كان أبوه من قرية حرستا من أعمال دمشق، ثُمَّ قدم إلى العراق، فوُلد له (مُحمَّد) بواسط سنة 132 هـ، ونشأ بالكُوفة، ثُمَّ سكن بغداد في كَنَف العبَّاسيِّين، سيَر أعلام النُّبلاء، 9/ 134.

تُعَدُّ المدرسة الحنفيَّة مُؤصِّلة لقواعد مُهمَّة وأساسيَّة في منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي، فهي مدرسة نشأ فيها الاستحسان، وترعرع، وهو أصلٌ رئيسٌ من أصول فقه السِّياسة، كما أنَّ بين مدرسة الرَّأي و الرَّأي السَّديد والسِّياسة الشَّرعيَّة وشيجة ونسب، وهي امتداد لمدرسة عُمَر بن الخطَّاب وعبد الله بن مسعود، ثُمَّ علقمة وإبراهيم وحمَّاد، إلى أنْ وصلت إلى أبي حنيفة. [1]

لقد أدرك أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ تحوُّل الأمر من بني أميَّة إلى بني العبَّاس، وكانت الكُوفة مركز الحركة الكُبرى في هذا الانتقال، وبها تَمَّت بيعة أبي العبَّاس السَّفَّاح.

قال جعفر بن ربيع: أقمتُ على أبي حنيفة خمس سنين، فما رأيتُ أطول منه صمتاً، فإذا سُئل عن الفقه تفتَّح، وسالَ كالوادي، وسمعت له دويّاً وجهرة في الكلام، وكان إماماً في القياس، وقال عبد الله بن المُبارك: قلتُ لسفيان الثّوري: يا أبا عبد الله؛ ما أبعد أبا حنيفة عن الغيبة، ما سمعتُه يغتاب عدواً له قطّ، فقال: هو أعقل من أنْ يُسلِّط على حسناته ما يُذهبها.

إنَّ الإمام مُحمَّد بن الحسن الشّيباني صاحب السِّيَر يُعَدُّ أحد نتاجات مدرسة أبي حنيفة رحمه الله، فقد طلب العلمَ في صباه، فروى الحديث، وأخذ عن أبي حنيفة طريقة أهل العراق، ولم يُجالسه كثيراً؛ لأنَّ أبا حنيفة تُوفي ومُحمَّد حَدَثٌ، فأتمَّ الطَّريقة على أبي يُوسف، وكان فيه عقل وفطنة، فنبغ نبوغاً عظيماً، وصار هو المرجع الأعلى لأهل الرَّأي في حياة أبي يُوسف، وعن مُحمَّد أخذ مذهب أبي حنيفة، فإنَّ الحنفيَّة ليس بأيديهم إلاَّ كُتُبه، وقد قابله الشَّافعي ـ رحمه الله ـ ببغداد، وقرأ كُتُبه، وناظره في كثير من المسائل، ولهما مُناظرات مُدوَّنة مُمتعة. [2]

كانت أصول المدرسة واضحة في منهجيَّة الإمام مُحمَّد بن الحسن الشّيباني، وهو في الحقيقة يستحقُّ دراسة مُستقلَّة يُفْرَدُ بها نظراً لجُهُوده التَّأسيسيَّة المشهودة. [3]

---

(1) يقوم أحد الباحثين من طَلَبة الدِّراسات العُليا بالعمل على إنجاز دراسة بعُنوان: (مدرسة الرَّأي والفقه السِّياسي الإسلامي).

(2) تاريخ التَّشريع الإسلامي، الخضري، ص234، مطبعة الاستقامة، الطّبعة الخامسة، 1939 م.

(3) قام زميلنا الدُّكتور علي جمعة ـ وهو من الأردن الشّقيق ـ بإنجاز رسالة خاصَّة بشأن العلاقات الدّوليَّة العامَّة والخاصَّة عند هذا الإمام الجليل.

ثالثاً - الإمام عبد الرّحمن بن خلدون (مدرسة الاجتماع السِّياسي):

العَلَم الجهبذ، مُؤسِّس قواعد علم التَّاريخ، فقد كان التَّاريخ قبل ابن خلدون[1] قَصَصاً وسِيَراً ليس إلاَّ، أمَّا بعد المُقَدِّمة، فقد تحوّلت كتابة التَّاريخ إلى قوانين وثوابت وأُسُس وسُنَن.

قال ابن خلدون رحمه الله: (فقد تَبَيَّن لكَ من ذلك معنى الخلافة، وأنَّ المُلك الطَّبيعي هو حَمْلُ الكافَّة على مُقتضى الغرض والشَّهوة، والمُلك السِّياسي هو حَمْلُ الكافَّة على مُقتضى النَّظر العقلي في جَلْبِ المصالح الدُّنيويَّة ودَفْعِ المضار، والخلافة: هي حَمْلُ الكافَّة على مُقتضى النَّظر الشَّرعي في مصالحهم الأخرويَّة والدُّنيويَّة الرَّاجعة إليها، إذ أحوال الدُّنيا ترجع كُلُّها عند الشَّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي - في الحقيقة - خلافة عن صاحب الشَّرع في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا).[2]

وقد كان لابن خلدون نظرة بارعة وثاقبة بشأن اشتراط النَّسب القرشي في رأس النِّظام السِّياسي الإسلامي، فقال: والشَّارع حريص على اتِّفاقهم، ورفع التَّنازع والشُّبهات بينهم، فتحصل اللُّحمة والعصبيَّة بخلاف ما إذا كان الأمر في غير قُريش؛ لأنَّهم قادرون على سَوق النَّاس بعصا الغلب إلى ما يُراد منهم، فلا يُخشى من أحد خلافٌ عليهم ولا فرقة.[3]

والمُتأمِّل في هذا الكلام الذي ذكره (ابن خلدون) يستطيع أنْ يَتَبَيَّنْ أنَّ سِرَّ اشتراط النَّسب القرشي في ذلك الوقت؛ لأنَّها كانت صاحبة السِّيادة والسُّلطان والعصبيَّة القويَّة، فكلمة قُريش حينئذٍ رمز للقُوَّة والعصبيَّة.

ولو أنَّ قبائل العرب كانت مُتماثلة في قُوَّتها وعصبيَّتها لَمَا كان هُناك سببٌ لاشتراط النَّسب القرشي في الخلافة، فالأساس الذي تقوم عليه الخلافة هو العصبيَّة القويَّة؛ بحيثُ لو

---

(1) هو عبد الرّحمن بن مُحمَّد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، وُلد بتُونس سنة 732 هـ، من أسرة عربيَّة حضرميَّة هاجرت إلى إشبيلية، ثُمَّ نزحت عنها إلى تُونس قبل سقوط إشبيلية بأيدي الإسبان، وعندما بلغ مبلغ الشَّباب شارك في الشُّؤون العامَّة وأمور السِّياسة، وله من المُؤلَّفات (التَّاريخ) مع المُقدِّمة ذائعة الصِّيت.

(2) المُقدِّمة، عبد الرّحمن بن خلدون، مُؤسَّسة الأعلمي، بيروت، ج2، ص518.

(3) المُقدِّمة، ج2، ص520.

دار الزَّمن وضَعُفت قبيلة قُريش في عصر من العُصور، وانتقلت العصبيَّة إلى قبيلة أخرى، أو إلى جماعة أخرى من المُسلمين لأصبحت هذه القبيلة أو الجماعة هي قُريش زمنها. [1]

ترك العلاَّمة ابن خلدون مُؤلَّفات عديدة في التَّاريخ، والمنطق، والأدب، والحساب، والشّعر، إلاَّ أنَّه اشتهر بتاريخه «العبر وديوان المُبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» وبمُقدِّمة هذا التَّاريخ على وجه الخُصوص.

وممَّا ينبغي لَفْتُ الانتباه إليه أنَّ الجُهُود والأصول السِّياسيَّة لابن خلدون مِمَّا تستحقُّ أنْ تُفردَ بدراسة علميَّة خاصَّة.

رابعاً ـ الإمام أبو إسحق إبراهيم الشّاطبي (مدرسة أهل الحديث):

وُلد هذا الإمام الجليل في «شاطبة» عام (790 هـ)، وتقع جنوب غرب بلنسية، قريباً من البحر الأبيض المُتوسِّط، وكانت في العهد الإسلامي عامرة مُزدهرة. [2]

ومن أبرز مُؤلَّفاته «المُوافقات»، وكذلك «الاعتصام»، وقد ضمَّن الثَّاني مباحث نفيسة في أصول الفقه كمبحث المصالح المُرسَلَة والاستحسان. [3]

أمَّا الكتاب الأوَّل فهو المقصود في دراستنا هذه، فقد تَمَّت العناية به أخيراً من قِبَلِ جمهرة من الباحثين والدّارسين والعُلماء؛ منهم الأستاذ د. أحمد الرّيسوني من عُلماء المغرب، وقد قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنَشْر هذه الدِّراسة القَيِّمة.

قال الشّاطبي: (فقد اتَّفقت الأمَّة، بل سائر المِلَل على أنَّ الشَّريعة وُضعت للمُحافظة على الضَّروريَّات الخمس وهي: الدِّين، والنَّفس، والنَّسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمَّة كالضَّروري). [4]

---

(1) المُسلمون وكتابة التّاريخ، د. عبد العليم عبد الرّحمن خضر، ص151 ـ 152، الدّار العالميَّة للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطّبعة الأولى، 1995 م.

(2) يُراجع في ذلك نظريَّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي للدّكتور أحمد الرّيسوني، ص 17، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطّبعة الرَّابعة، 1995 م.

(3) الاعتصام، الشّاطبي، دار المعرفة، بيروت، 1408 هـ، 2/ 111 ـ 150.

(4) المُوافقات، 1/ 38، دار المعرفة، بيروت، الطّبعة الثَّانية، 1395 هـ.

وقال أيضاً: (ولنقدِّم ـ قبل الشُّروع في المطلوب ـ مُقدِّمة كلاميَّة مُسلّمة في هـذا الموضـع، وهي أنَّ وضع الشّرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً).

وقال: (المعلوم من الشَّريعة أنَّها شُرِّعت لمصالح العباد، فالتَّكليف كُلُّه إمَّا لـدرء مَفْسَدَة، وإمَّا لجَلْبِ مصلحة، أو لهما معاً).[1]

ومن المعلوم أنَّ الإمام الشّاطبي يُعَدُّ وريثاً شرعيّاً لمدرسة الحديث المالكيَّة، فلم تتوسَّع مدرسة أهل المدينة اجتهاديّاً لكثرة ما بأيديهم من أحاديث وآثار، وقلَّة النَّوازل بعد انتقال الخلافة إلى الشّام، ثُمَّ بغداد.

يُعَدُّ الشّاطبي مُؤَسِّسَ علم المقاصد الشَّرعيَّة، وقد امتُحن حتَّى قال:

بليتُ بالقوم والبلوى مُنوَّعة	بمَنْ أُداريه حتَّى كاد يُرديني
دفعُ المضرَّةِ لا جلب لمصلحة	فحسبي الله في عقلي وفي ديني[2]

خامساً ـ مدرسة ابن تيميَّة (مدرسة العقل والنقل):

أُطلق اسم «مدرسة ابن تيميَّة» على جُهُود مُؤسِّس هذه المدرسة، وهو شيخ الإسلام تقي الدِّين أحمد بن تيميَّة[3] ـ رحمه الله ـ وعلى تلاميذه البارزين الذين أصبحوا أئمَّة فيما بعده، وخاصَّة ابن قيِّم الجوزيَّة، والذّهبي، وابن عبد الهادي، وإنْ كان الأوَّل يُعَدُّ المُؤصِّل للمدرسة فيما بعد ابن تيميَّة، وخاصَّة في كتابه «إعلام المُوقِّعين عن ربِّ العالمين»، و«زاد المعاد في هدي خير العباد» وغيرها، بينما يُعَدُّ الذّهبي ـ رحمه الله ـ إماماً في التَّاريخ والتّراجم.

---

(1) المُوافقات، 1/ 199.

(2) نظريَّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي، ص120.

(3) وُلد ابن تيميَّة عام (661هـ، 1263م) بحرَّان في سوريَّة؛ حيثُ ينتمي إلى عائلة مشهورة بعُلمائها وفُقهائها، وشهد غزو التّتار لموطنه وهو في السّابعة من عمره، فهاجرت العائلة إلى دمشق، وقد أصدر الفتاوى في وُجوب قتال المغول، واشترك في الجهاد ضدَّ الصّليبيِّن، وقد كان ابن تيميَّة حنبليّاً بادئ الأمر، ثُمَّ وصل إلى درجة الاجتهاد.

قال ابن تيميَّة : (فالمقصود الواجب بالولايات : إصلاح دِيْـنِ الخَلْق ، الـذي متـى فاتـهم خسروا خسراناً مُبيناً ، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدُّنيا ، وإصلاح ما لا يقوم الدِّين إلاَّ بـه من أمر دُنياهم) . [1]

وقال أيضاً : (وقد أمـر الله ـ تعـالى ـ العبـاد بـأنْ يبذلـوا غايـة وسـعهم في الـتزام الأصلـح فالأصلح ، واجتناب الأفسد فالأفسد ، وهذا هـو الأسـاس الأكـبر للتَّشـريع الإسـلامي ، فـإنَّ مدار الشَّريعة على قوله تعالى : ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[2] المُفسِّر لقوله تعالى : ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ ﴾[3] وعلى قول النَّبيّ ﷺ : «إذا أمرتُكُم بأمرٍ فاءتوا منه ما استطعتُمْ» . [4]

وعلى أنَّ الواجب تحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها ، فإذا تعارضت كان تحصيلُ أعظم المصلحتَيْن بتفويت أدناهما ، ودفعُ أعظم المفسدتَيْن مـع احتمـال أدناهمـا ، هو المشروع . [5]

بنى ابن تيميَّـة ـ رحمـه الله ـ أصـول مدرسـة واسـعة آتـت ثمارهـا في أجيـال تلـت ، ومـن أقواله : (فإنَّ بني آدم لا تتمُّ مصلحتهم إلاَّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلـى بعـض ، ولابُـدَّ لـهم عند الاجتماع من رأس) .

واستدلَّ ابن تيميَّة من قول النَّبيّ الكريم ﷺ : «لا يحلُّ لثلاثة يكونون بفلاة مـن الأرض إلاَّ أَمَّـروا عليـهم أحدهـم» . فقـال : (فـأوجب النَّبـيّ ﷺ تـأمير الواحـد في الاجتمـاع القليـل العارض في السّفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع) . [6]

---

(1) مجموع الفتاوى ، 28/ 262 .

(2) التّغابن : 16 .

(3) آل عُمران : 102 ، وللتّوسُّع في منهجيَّة ابن تيميَّة تُراجع رسالة الدُّكتوراه المُناقشة في جامعـة بغـداد لـلأخ الدُّكتـور سعدي أحمد زيدان الفهداوي بعنُوان « ابن تيميَّة مُفَسِّراً » .

(4) رواه مُسلم برَقْم (1337) في الحجِّ ، باب فَـرْض الحـجِّ مرَّة في العُمْر ، والنّسـائي ، 5/ 10 ـ 11 ، في الحـجِّ ، بـاب وُجوب الحجِّ .

(5) مجموع الفتاوى ، 28 / 284 .

(6) السِّياسة الشَّرعيَّة ، ابن تيميَّة ، ص161 ، مكتبة البيان ، دمشق ، 1405 هـ .

إنَّ ابن تيميَّة يُمثِّل علامة مُضيئة في تاريخ أمَّتنا، وهو يستحقُّ دراسة مُستقلَّة تُبيِّن قواعد الفقه السِّياسي عنده.

سادساً ـ أبو الحسن علي بن مُحمَّد الماوردي البغدادي (المدرسة الجامعة بين الحديث والرَّأي ـ التَّأصيل السِّياسي):

وُلد الإمام الماوردي في حالة اضطراب سياسي كبير في العصر البُويهي، وقد نهل العلم في البصرة؛ وهي موئل العلم آنذاك، ونهل من شيخه ابن القاسم، وكان هذا الشّيخ من أقطاب فُقهاء الشَّافعيَّة في ذلك العصر، ونهل من علم الإسفراييني في بغداد، ولمَّا تكامل علمه ولي القضاء في مُدُن إسلاميَّة شتَّى، حتَّى لُقِّبَ بأقضى القُضاة.[1]

كان الماوردي ـ رحمه الله ـ من وجوه فُقهاء الشَّافعيَّة، وقد كان من رجال السِّياسة البارزين في الدَّولة العبَّاسيَّة، وخاصَّة في مرحلتها المُتأخِّرة.

يصفه السّبكي بقوله: (كان إماماً جليلاً، رفيع الشَّأن، له اليد الباسطة في المذهب (الشَّافعي)، والتَّفَنُّنْ التَّام في سائر العُلوم).

نشأ الماوردي في مُعترك الصِّراع الفكري في (البصرة)، ثُمَّ رحل إلى بغداد ليلتقي أبا حامد أحمد بن أبي طاهر الأسفراييني.

كان الماوردي يُلَقَّب بأقضى القُضاة، وقد تألَّق نجم الماوردي في أثناء إقامته ببغداد، حتَّى اختير سفيراً بين رجالات الدَّولة في بغداد، وذلك لِمَا عُلم عنه من فضل، وعلم، وحُسن رأي، وجلالة قَدْر.[2]

---

(1) الأحكام السُّلطانيَّة والولايات الدِّينيَّة، الماوردي، بغداد، 1989م، خرَّجَ أحاديثه الأستاذ الدُّكتور خالد الجميلي، ص7، المكتبة العلميَّة، بغداد. وممَا يُشار إليه أنَّ الأستاذ الجميلي له مجموعة قيِّمة من الأبحاث والدِّراسات؛ ومنها: (المُعاهدات والأحلاف في الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون).

(2) طبقات الشَّافعيَّة، السّبكي، 3 / 303، مُصطفى البابي الحلبي، مصر، وهو أبو الحسن علي بن مُحمَّد بن حبيب الماوردي البصري الشَّافعي، وقد لُقِّب بهذا اللَّقَب نسبة إلى بيع ماء الورد، وقد وُلد (364هـ، 974م)، كما أثبته ابن الصّلاح في طبقاته، وتُوفي سنة (450هـ، 1058م) فَشَيَّعَه المُسلمون بباب حرب في بغداد، ثُمَّ صلَّى عليه الخطيب البغدادي، سِيَر أعلام النُّبلاء، 18 / 64.

قال الفقيه الكبير أبو زهرة - رحمه الله - عن الإمام الماوردي: (اتَّصف أبو الحسن بصفات جعلته في الذّروة بين رجال العلم، فقد كان صاحب ذاكرة واعية، وبديهة حاضرة، وعقل مُستقيم، والثَّانية الحزامة في القول والعمل، والثَّالثة الحلم وضَبْط النَّفس، والرَّابعة التَّواضع وإبعاد النَّفس عن الغرور، وكان حَيِّياً شديد الحياء، وفيه وقار وهيبة، والخامسة الإخلاص). [1]

وللماوردي مجموعة من المُؤلَّفات القَيِّمة؛ منها: تفسير القُرآن الكريم، وهو مخطوط، وكذلك كتاب الحاوي الكبير في فقه الشَّافعيَّة، وكتاب أدب القاضي، وكتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك، وكتاب الأحكام السُّلطانيَّة، الذي يُؤكِّد وزن الماوردي الثَّقيل في الفقه السِّياسي الإسلامي، وقد حرص الماوردي في مُؤلَّفه هذا على دراسة جوانب الحُكْم جميعها في الدَّولة، وتقرير القواعد والأصول، وتحديد حُقوق المواطنين وواجباتهم من قِبَلِ الحاكم والدَّولة.

كان الماوردي عُرضة لدراسات جمهرة من المُستشرقين؛ منهم: (جب) عضو «مجمع اللُّغة العربيَّة المصري» عبر مقالة نشرها في مجلَّة (lamic CulturesI) الهنديَّة عام 1973م، وكذلك مقال «لبروكلمان» عن الماوردي في دائرة المعارف الإسلاميَّة. [2]

وقد قسَّم الماوردي الأحكام السُّلطانيَّة إلى عشرين باباً؛ أهمُّها: عَقْد الإمامة، وتقليد الوزارة، والولاية على الحُروب والمصالح، وولاية القضاء... إلخ.

يقول الماوردي: الإمامة موضوعة لخلافة النُّبوَّة في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا، وعَقْدها لمَنْ يقوم بها في الأمَّة واجب بالإجماع.

وقال أيضاً: فما كان العقل ليتعارض مع الشَّرع بحال من الأحوال، وذلك لأنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة معقولة الأحكام والغايات.

إنَّ كتاب الماوردي «الأحكام السُّلطانيَّة» يُمثِّل خُلاصة تجربة هذا الإمام الجليل وعلميَّته الثَّرَّة في تقعيد قواعد علم السِّياسة الشَّرعيَّة.

---

(1) أبو الحسن البصري الماوردي، مُحمَّد أبو زهرة، مقال في مجلَّة العربي، العدد 76، آذار، 1965، ص52 - 53.
(2) الفكر السِّياسي عند الماوردي، د. صلاح الدِّين بسيوني، ص37، مكتبة نهضة الشّرق، جامعة القاهرة، 1985م.

يقول الإمام الماوردي: (إنَّ الله ـ جَلَّتْ قدرته ـ نَدَبَ للأمَّة زعيماً خَلَفَ به النُّبوَّة، وحاط به الملَّة، وفوَّض السِّياسة، ليصدر عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرَّت قواعد الملَّة، وانتظمت به مصالح الأمَّة، حتَّى استَتَبَّتْ بها الأمور العامَّة، وصَدَرَت عنها الولايات الخاصَّة، ولولا الوُلاة لكان النَّاس فوضى مُهمَلين، وهَمَجاً مُضاعين).[1]

ويقول الماوردي أيضاً: *(اعلم أنَّ ما تصلح به الدُّنيا حتَّى تصير أحوالها مُنتظَمة، وأمورها مُلتئمة، ستَّة أشياء؛ وهي قواعدها، وإنْ تفرَّعت، وهي: (دينٌ مُتَّبع، وسُلطان قاهر، وعَدْل شامل، وأمن عامّ، وخصب دائم، وأمل فسيح)*، والسُّلطان القاهر تتألَّف برهبته الأهواء المُختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المُتفرِّقة، وتنكفُّ بسطوته الأيدي المُتغالبة، وتنقمع من خوفه النُّفوس المُتعادية؛ لأنَّه في طباع النَّاس من حُبِّ المُغالبة والمُنافسة على ما آثروه، والقهر لِمَنْ عانده ما لا ينكفُّون عنه إلاَّ بمانع قوي ورادع ملي).[2]

إنَّ الشُّروط التي اشترطها الماوردي في الحاكم (الإمام، أو الخليفة) تعتمد على مبدأ الإسلام الأخلاقي أوَّلاً، بينما نجد ميكافيلي المولود عام (1469) بفلورنسا صاحب كتاب الأمير (1513م)، أوَّل مَنْ فصل بين السِّياسة والأخلاق؛ حيثُ دعا في السِّياسة إلى الكذب، والخداع، والقسوة، والإرهاب، والغدر. وتُعَدُّ هذه الأصول في السِّياسة اللاَّأخلاقيَّة مدار اقتداء لمجموعة كبيرة من العلمانيِّيْن واللاَّدينيِّيْن، ومنهم: موسوليني، وهتلَر، وغيرهما من أركان المدرسة اللاَّدينيَّة، إذ كان موسوليني يُطيل الاستشهاد به، بينما قال هتلَر: (إنَّ ما يعنيني هو سياسة القُوَّة، وأعني بذلك أنْ أستعمل كُلَّ الوسائل التي تبدو لي أنَّ من المُمكن الاستفادة منها، دون اتِّباع قانون الشَّرف).

لقد حظي الماوردي ـ رحمه الله ـ باهتمام كبير من الدَّارسين جميعهم في حقل السِّياسة الشَّرعيَّة من مُسلمين وغربيِّيْن، فقد كُتبت عنه عشرات البُحوث والمقالات، كما في كتاب الفكر السِّياسي عند الماوردي.

---

(1) الأحكام السُّلطانيَّة، ص(2 ـ 3).

(2) أدب الدِّين والدُّنيا، الماوردي، تحقيق الدُّكتور مُصطفى السَّقَّا، ص119، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1959م.

سابعاً ـ حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي وعُموم المدرسة الشَّافعيَّة:[1]

المقصود بهذه المدرسة أبو حامد الغزالي[2] في كتابه المُستصفى على وجه الخُصوص، وهو امتداد لمدرسة شيخه أبي المعالي الجُوَيني، فقد تشبَّع بفكره وآرائه، واصطبغ كثيراً بمنهجه واختياراته، ولكنَّه ـ مع هذا كُلِّه ـ لم يقف عند حدود ما وقف عنده الإمام، سواء في علم أصول الفقه عُموماً، أو في مقاصد الشَّريعة خُصوصاً، وقد أصبحت منزلته بالنِّسبة لشيخه يصدق عليها ما قاله شيخه نفسه وهو يلتمس المُرجحات لمذهب الشَّافعي على غيره؛ حيثُ قال: (السَّابق وإنْ كان له حقُّ الوضع والتَّأسيس والتَّأصيل، فللمُتأخِّر النَّاقد حَقُّ التَّتميم والتَّكميل).[3]

وإذا كان الإمام الغزالي لم يأتِ بجديد في مُؤلَّفه الأصولي الأوَّل؛ وهو «المنخول من تعليقات الأصول»، فإنَّه قد تقدَّم كثيراً في التَّنقيح والتَّطوير في كتابه «شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمخيل ومسالك التَّعليل» الذي حَقَّقَه أستاذنا الدُّكتور حمد عُبيد الكبيسي، ثُمَّ انتهى إلى ما هو أوضح وأنضج في كتابه «المُستصفى في علم الأصول».[4]

أمَّا شيخ الغزالي وهو إمام الحَرَمَيْن أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجُوَيني، فمن أضخم كُتُبه «البُرهان»، وقال فيه: (ومَنْ لم يتفطَّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنَّواهي، فليس على بصيرة في وَضْع الشَّريعة).[5]

---

(1) تنتسب هذه المدرسة إلى الإمام مُحمَّد بن إدريس الشَّافعي القرشي، المولود بغزَّة سنة (150 هـ)، وهي السّنة التي تُوفِّي فيها أبو حنيفة رحمه الله، وتُوفي الشَّافعي 204 هـ بمصر، وقد حُمل الشَّافعي بعد فطامه إلى مكَّة، فنشأ فيها، وتلقَّى العلم، وحفظ القُرآن، وأشهر أتباع الشَّافعي الذين نشروا مذهبه، البويطي والمزني، سيَر أعلام النُّبلاء، 10/ 5.

(2) أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد الغزالي، وُلد عام (450 هـ ـ 1058 م) في قرية قُرْبَ مدينة (طوس)، وهو صاحب التَّصانيف الشّهيرة؛ ومنها: المُستصفى، وإحياء عُلوم الدِّين، وتهافت الفلاسفة، والمُنقذ من الضَّلال، إلجام العوام عن علم الكلام، وفضائح الباطنيَّة، وله إسهامات كبيرة وعملاقة في ساحة الفكر الإسلامي، سيَر أعلام النُّبلاء، 19/ 322.

(3) نظريَّة المقاصد، د. أحمد الرّيسوني، ص52.

(4) نظريَّة المقاصد، د. أحمد الرّيسوني، ص52.

(5) البُرهان، 1/ 295.

ومعروف أنَّ إمام الحَرَمَيْن ـ رحمه الله ـ هو صاحب الفضل والسَّبق في التَّقسيم الثّلاثي لمقاصد الشَّريعة (الضَّروريَّات ـ الحاجيَّات ـ التَّحسينيَّات) كما أنَّه من ذوي السَّبق في الإشارة إلى الضَّروريَّات الكُبرى في الشَّريعة (الضَّروريَّات الخمس) وهي : (الدِّين، والنَّفس، والعقل، والنَّسل، والمال). [1]

أمَّا الباقلاَّني، وهو المُلقَّب بشيخ السُّنَّة ولسان الأمَّة، إمام وقته، ويُعَدُّ مُجدِّد المائة الرَّابعة، وهو يُمثِّل المُنعطف الثَّاني في تاريخ علم أصول الفقه، فإذا كان الشَّافعي قد أدخل علم أصول الفقه في مرحلة التَّأليف والتَّدوين فإنَّ الباقلاَّني قد انتقل بالتَّأليف الأصولي إلى مرحلة التَّوسُّع الشُّمولي، وإلى مرحلة التَّمازج مع علم الكلام، وذلك في كتابه الضَّخم «التَّقريب والإرشاد في ترتيب طُرُق الاجتهاد»، والذي قال عنه ابن السّبكي : (وهو أجَلُّ كُتُب الأصول).

أمَّا فخر الدِّين الرَّازي (ت 606)، فقد أورد في كتابه «المحصول» الذي حَقَّقَه د. طه جابر العُلواني كُلَّ ما سبق عند الجُوَيني والغزالي.

أمَّا سيف الدِّين الآمدي (ت631) صاحب كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»، فهو تلخيص للكُتُب الثَّلاثة «المُعتَمَد، والبُرهان، والمُستصفى»، وعلى آثار هؤلاء الجهابذة نهج ابن الحاجب، والبيضاوي، والأسنوي، وابن السّبكي.

إنَّ المدرسة الشَّافعيَّة لها فضل كبير في تقعيد القواعد وتأصيل العُلوم لا سيما علم أصول الفقه تأسيساً وتبويباً وتوسيعاً وشرحاً كما بَيَّنَّا سابقاً.

كانت المدرسة الشَّافعيَّة تُعَبِّر عن حالة تمازج بين مدرسة الرَّأي والاجتهاد التي تُمثِّلها المدرسة الحنفيَّة ومدرسة الأثر التي تُمَثِّلُها المدرستان الحنبليَّة والمالكيَّة، فكان الفقه الشَّافعي مزيجاً مُتجانساً وعطاءً ثرّاً لمُواجهة تحدِّيات داهمت السَّاحة العلميَّة والفكريَّة الإسلاميَّة.

---

(1) البُرهان، 2/ 1151.

ومعروف ما عمله عُلماء الشّافعيَّة في موضوعة الفقه السِّياسي الإسلامي خاصَّة، فقد كانت موضوعات الإمامة والسِّياسة الشَّرعيَّة تُناقَش على مُختلف الصُّعُد على وفق أدوات علم الكلام آنذاك، وعلى رأس تلك التَّجارب ما قام به الإمام أبو الحسن الأشعري في مُوازنته ودعوته إلى منهج الوسط الذي كان آنذاك استجابة للتَّحدِّي وقياماً بواجب الوقت، وعلى رأس كُتُبه المُهمَّة «مقالات الإسلاميِّين».

ثامناً ـ المدرسة التَّجديديَّة المُعاصرة:

إنَّنا في هذه الفقرة سنقوم باقتطاف مُقتطفات وزهور من مدرسة التَّجديد المُعاصرة، كدلالة عمليَّة على استمرار حركة الوعي والتَّجديد والاهتمام البالغ لموضوعة السِّياسة الشَّرعيَّة التي أولاها هؤلاء العُلماء غاية عنايتهم استجابة لتحدِّيات المرحلة.

تُعَدُّ انطلاقة هذه المدرسة ابتداءً بأفكار المرحلة التي كان يُعَبِّرُ عنها السَّيِّد جمال الدِّين الأفغاني، لا سيما في صحيفة «العُروة الوثقى»، ثُمَّ في دُرُوس الشَّيخ مُحمَّد عبده التي آلت إلى تفسير المنار الذي وضعه الإمام مُحمَّد رشيد رضا رحمه الله، وكذلك مجلَّة المنار له أيضاً؛ حيثُ وصل في التَّفسير إلى تأويل قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾.[1]

لقد كانت الحقبة التي عاشها السَّيِّد جمال الدِّين من أحرج الحقب في حياة عالمنا الإسلامي، فقد توافدت طلائع الاستعمار على المُسلمين بعد أنْ أكملت أفواج المُستشرقين دراسة الواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي الرَّحيب، غيرَ أنَّ الأفغاني لم يكن من الدَّارسين المُتعمِّقين في أصول الفقه السِّياسي الإسلامي، إلاَّ أنَّه كان مُفكِّراً رائداً حرَّك الكوامن، ونَبَّه الأمَّة على مقاصد دينها وجواهره الغائبة وأصوله الضَّائعة، فقد كان له كلام رائد في السِّياسة الشَّرعيَّة والدَّولة الإسلاميَّة.

جاء في كتاب أعمال مُؤتمر جمال الدِّين الأفغاني... عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي ما يأتي:

---

(1) يُوسف: 101.

كان من الأُسُس الفكريَّة لحركة الإمام رفض الحُكْم الاستبدادي الذي لا يستند إلى مبدأ الشُّورى، والدَّعوة إلى مُكافحة الاستعمار، ومُعالجة التَّفرُّق والتَّمزُّق بالدَّعوة إلى الوحدة عن طريق الجامعة الإسلاميَّة. [1]

ويتكلَّم الأفغاني على قضيَّة سَدِّ باب الاجتهاد فيقول: ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأيِّ نصٍّ سُدَّ باب الاجتهاد؟ أو أيّ إمام قال لا يحلُّ لأحد من المُسلمين بعدي أنْ يجتهد ليتفقَّه بالدِّين؟ أو أنْ يهتدي بهَدْي القُرآن الكريم وصحيح الحديث، أو أنْ يجدَّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منها، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العُلوم العصريَّة وحاجيات الزَّمان وأحكامه، ولا يُنافي جوهر النَّصِّ؟

ويقول الشّيخ مُحمَّد رشيد رضا رحمه الله: *(إنَّ الاستعداد للحرب واجب على الحُكومة الإسلاميَّة لإرهاب عدوِّ الله، وهم كُلُّ مَنْ يقاومون دينه، ويمنعون نَشْره، ويضطهدون أهله، وهم كُلُّ مَنْ يطمعون في بلادهم، ويحرصون على استعبادهم)* . [2]

قال الإمام السّاعاتي: يفترض الإسلام الحنيف الحُكومة قاعدة من قواعد النِّظام الاجتماعي الذي جاء به للنّاس، فهو لا يقرُّ الفوضى، ولا يدع الجماعة المُسلمة بغير إمام، ولقد قال رسول الله ﷺ لبعض أصحابه: ﴿إذا خرج ثلاثة في سَفَر فليؤمِّروا أحدهم﴾. [3]

فَمَنْ ظَنَّ أنَّ الدِّين - أو بعبارة أدقّ الإسلام - لا يعرض للسّياسة، أو أنَّ السِّياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام، ولا أقول ظلم الإسلام، فإنَّ الإسلام شريعة الله - تعالى - لا يأتيه الباطل من بين يدَيْه، ولا من خلفه، وجميل قول الإمام الغزالي ﷺ: (اعلم أنَّ الشَّريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، فلا تقوم الدَّولة الإسلاميَّة إلاّ على أساس [الدَّعوة] حتَّى تكون [دولة

---

(1) سلسلة حركات الإصلاح والتّغيير، جمال الدِّين الأفغاني، ص145، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمُنظَّمة الإسلاميَّة للتّربية والعُلوم والثّقافة، عمَّان، 1999 م.

(2) تفسير المنار، مُحمَّد رشيد رضا، 10/ 364، وللباحث دراسة مخطوطة بعُنوان: الشّيخ مُحمَّد رشيد رضا، دوره الفكري ومنهجه الإصلاحي.

(3) رواه أبو داود برَقْم (2608) وسنده حسن كما قال النووي في رياض الصّالحين، ص 402.

رسالة] لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادَّة جامدة صمَّاء لا رُوح فيها، كما لا تقوم [الدَّعوة] إلاَّ في حماية تحفظها، وتنشرها، وتُبلِّغها، وتُقوِّيها). [1]

ثُمَّ قال: (والأمَّة الإسلاميَّة واحدة، لأنَّ الأخوة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتمُّ إلاَّ بها، ولا يتحقَّقُ إلاَّ بوجودها، ولا يمنع ذلك حُرِّيَّة الرَّأي، وبذل النُّصح من الصَّغير إلى الكبير، ومن الكبير إلى الصَّغير، وذلك هو المُعبَّر عنه في عُرف الإسلام ببَذْل النَّصيحة). [2]

وقال: (والنِّظام الإسلامي في هذا لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحقَّقَت هذه القواعد الأساسيَّة التي لا يكون الحُكْم صالحاً بدونها). [3]

وقال الشّيخ مُحمَّد الغزالي: ***ومن ميِّزات الشُّورى أنَّها تردُّ الحاكم إلى حجمه الطَّبيعي كُلَّما حاول الانتفاخ والتَّطاول، والجماعات البشريَّة السَّويَّة فيها رجال كثيرون يُوصَفُون بأنَّهم قمَمٌ، أمَّا البيئة المنكوبة بالاستبداد فدجاج كثير، وديك واحد.*** [4]

ويقول د. مُحمَّد البهي: (وفي الجانب السِّياسي خلقت الحُرِّيَّة الفرديَّة فكرةَ «النَّقد الحرّ» لنظام الحُكْم، وللقوانين التي تحكم المُجتمع، وهيَّأت لإيجاد «رأي عامّ» سياسي، تبلور فيما يُسمَّى بالنِّظام الدِّيموقراطي، ويتكوَّن من ثلاث سلطات يستقلُّ بعضها عن بعض: السُّلطة التَّشريعيَّة، والسُّلطة القضائيَّة، والسُّلطة التّنفيذيَّة، ومهمَّة السُّلطة التَّشريعيَّة التَّشريع والرّقابة على التَّنفيذ في الأجهزة الحكوميَّة التي تُكوِّن السُّلطة التَّنفيذيَّة، أمَّا السُّلطة القضائيَّة فمهمَّتها تطبيق القانون والحفاظ على دُستوريَّة الحُكْم). [5]

---

(1) نظام الحُكْم، الشّيخ السّاعاتي، ص358، مجموعة الرّسائل، دار الأندلس.

(2) نظام الحُكْم، ص360.

(3) نظام الحُكْم، ص362.

(4) الفساد السِّياسي في المُجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، أزمة الشُّورى، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، ص53، نهضة مصر للطِّباعة والنَّشْر والتّوزيع، القاهرة، 1998 م، ومن الإنصاف للرّجل بعد مماته أنْ يُفرد الفكر السِّياسي عنده بدراسة خاصَّة، ولعلَّ أحد الأوفياء يقوم بهذه المهمَّة.

(5) الفكر الإسلامي والمُجتمع المُعاصر، د. مُحمَّد البهي، مُشكلات الحُكْم والتَّوجيه، ص142، دار الكتاب اللُّبناني.

ويقول د. حسن التُّرابي: إنَّ الوحي موصول بالفطرة الإنسانيَّة التي فَطَرَ اللهُ النَّاسَ عليها، فالمُؤمنون بالوحي قد زكّوا تلك الفطرة، وهدوها إلى مُتوخّاها واستعدادها الأكمل، والذين لم يؤمنوا بالإسلام لا تنفكُّ عنهم الفطرة مهما كانت فطيرة لم تتطوَّر، أو كان ما توحي به غائماً لم يتبلور، وذلك يعني أنَّ في كَسْبِ البشر بعض الحقِّ يمكن أنْ يتحرَّاه المُسلم، ويختبره بمعاييره، ويلتزمه من بَعْدُ.

وإنْ شاء المرء وصل هذا بمفهوم «شَرْع مَنْ قبلنا» أو مفهوم «الاستصحاب» لما جرت به السُّنن الاجتماعيَّة لكونه معروفاً، أو ما لاح للعقل البشري بكونه عدلاً وقسطاً. والأصالة هي أنْ يُمتحَن الوارد علينا من خارج الملَّة في ذلك، وأنْ تُؤَسَّسَ بفطرتنا المهديَّة ما نخاطب به العالم على صعيد مُشترك من الإنسانيَّة، ولكنَّها طائفيَّة مُغلقة إذا انغلقنا على أنفسنا وتاريخنا الذّاتي. (1)

وقال الدُّكتور علي عبد الحليم محمود: وغنيٌّ عن البيان أنَّ الحاكم أو السُّلطان إنَّما يستمدُّ سلطته وقُوَّته من التزامه بكتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، لأنَّ الوحي هو الأساس الذي تقوم عليه حياة المُسلمين، ومنه يستمدُّ المُسلمون أسلوب حياتهم، ومنه يستمدُّ الحاكم سُلطانه، وليس الشّعب في الإسلام هو مصدر السُّلطات كما يقول بذلك كثير من النَّاس. (2)

ويقول الأستاذ عُمَر عبيد حسنة: ***ولعلَّ غياب الشُّورى كفريضة إسلاميَّة اقترنت بفريضة الصَّلاة وانعدام الغيرة عليها والتَّضحية في سبيلها، مظهر من مظاهر إغلاق باب الاجتهاد؛ حيثُ كان غيابها مُذهلاً في الجانب السِّياسي***. (3)

---

(1) منهجيَّة التَّشريع الإسلامي، د. حسن التُّرابي، ص23، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن سلسلة المنهجيَّة الإسلاميَّة، المنهجيَّة الإسلاميَّة والعُلوم السّلوكيَّة والتّربويَّة، الطّبعة الأولى، 1990 م.

(2) التّراجع الحضاري، د. علي عبد الحليم محمود، ص343، الوفاء للطِّباعة والنَّشْر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1414 هـ.

(3) مُراجعات في الفكر والدّعوة والحركة، الأستاذ عُمَر عبيد حسنة، ص102، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطّبعة الثّانية 1994 م.

ويقول الأستاذ مُحمَّد مُحمَّد إسماعيل: (إنَّ أعظم أمر عند المُسلمين هو مركز الخلافة، وقد أعطى الشَّرع الإسلامي الخليفة وحده صلاحيَّات ترجيح حُكْم على حُكْم في التَّبنِّي للأحكام، وجعله ينفرد بقُوَّة الدَّليل، وجعل له وحده ترجيح جانب الصَّواب، وله وحده حقُّ إعلان الحرب، وعقد الصُّلح، وتحديد العلاقات مع الدُّول الكافرة، وغير ذلك مِمَّا هو داخل في صلاحيَّات الخليفة)[1].

ويقول د. عبد الكريم زيدان: *(الحُقوق السِّياسيَّة هي: الحُقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً في هيئة سياسيَّة ـ أيْ في دولة ـ كحقِّ تولِّي الوظائف العامَّة، وحقِّ الانتخاب، وحقِّ التَّرشيح أو: هي الحُقوق التي يُساهم الفرد بواسطتها في إدارة شُؤون البلاد، أو في حُكْمها، ويمكن أنْ نُعرِّفها بأنَّها: الحُقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره مُنتسباً إلى دولة مُعيَّنة، أيْ يحمل جنسيَّتها، ويُعتبَر من مُواطنيها، وبواسطة هذه الحُقوق يُسهم في إدارة شُؤون هذه الدَّولة)*[2].

وقال القاضي عبد القادر عودة رحمه الله: *(وقد استُغفل المُسلمون إلى حدٍّ كبير حين أُفهموا بأنَّ سبب تقدُّم أوروبا هو الفَصْل بين الدِّين والدَّولة، لأنَّ الدِّين المسيحي الذي تدين به أوروبا لم يأتِ بمبادئ وأحكام يقوم عليها نظام الحُكْم، والإدارة، والسِّياسة، والمُعاملات، وغيرها، وقد جاء هذا الدِّين في عصر الدَّولة الرُّومانيَّة، فاحتضنته تلك الدَّولة، ونشرته بين النَّاس، وكان لهذه الدَّولة قانون كامل هو القانون الرُّوماني الذي يُعَدُّ أساساً ومصدراً لكُلِّ القوانين الأوروبيَّة العصريَّة، ولذلك لم يكن للدِّين محلٌّ في التَّشريع، لاسيما وأنَّ الدِّين المسيحي لم يأتِ بتشريع خاصٍّ، ولكنَّ احتضان الدَّولة للدِّين الجديد وقيامها بنشره اقتضى أنْ يُضاف إلى القانون بعض النُّصوص التي تُلائم هذا التَّطوُّر، ثُمَّ جاء بعد ذلك عهد استغلَّ فيه رجال الكنيسة سُلطانهم وثقة الجماهير فيهم، فاتَّبعوا أهواءهم، وجروا وراء*

---

(1) الشَّخصيَّة الإسلاميَّة، مُحمَّد مُحمَّد إسماعيل، ص221، بدون تاريخ، ولا مكان للطَّبع.

(2) المُفصَّل في أحكام المرأة والبيت المُسلم، د. عبد الكريم زيدان، ج4/ ص299، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1993 م. والتَّعريف الأوَّل للدّكتور عبد الرَّزاق السَّنهوري في كتاب «أصول القانون»، والثَّاني للدّكتور جابر جاد عبد الرَّحمن في كتابه «القانون الدَّولي الخاصّ»، والأخير للدّكتور عبد الكريم زيدان.

مطامحهم، وألبسوا كُلَّ ذلك ثوباً مـن الدِّيـن، ليخضعـوا لـه النَّـاس باسـم الدِّيـن، وليتغلَّبـوا بسهولة على مُنافسي سُلطانهم من السِّياسيِّيْن والمُفكِّرين، ولكنَّ الغلبة كانت للآخرين؛ حيثُ انتهت المعركة بعزل رجال الدِّين عن الحُكْم والسُّلطان.

فالمُنافسة بين رجال الدِّين ورجال السِّياسة لم تكن على الدِّين أو السِّياسة، وإنَّما كانت على السُّلطان ولا شيء غيره، والنِّزاع الذي حدث في أوروبا لم يكن نزاعاً بـين الدِّيـن والدَّولـة بالمعنى الصَّحيح، وإنَّما كان نزاعاً بين أهواء رجال الكنيسة وأهواء رجـال السِّياسـة، وحربـاً بين التَّدجيل باسم الدِّين، والتَّدجيل باسم الشُّعوب) . [(1)]

وقـال د. مُحمَّـد سـليم العـوَّا: (تُعَـدُّ مُشـكلة الصِّـراع بـين السُّـلطة والحُرِّيَّـة مـن أعقـد المُشكلات التـي تواجـه البـاحثين في تـاريخ الأنظمـة السِّياسـيَّة والدُّسـتوريَّة وأصولـها، وعلـى الرَّغم من اتِّفاق المُفكِّرين من رجال القانون والسِّياسة ومن عُلماء الاجتماع في مُختلف الأمـم وفي العُصـور كافَّة على أنَّ الحُرِّيَّـة هـي الغايـة السَّـامية التـي تتطلَّـع إليـها الأنظمـة الحاكمـة والنَّظريَّات السِّياسيَّة والقوانين الموضوعة لتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة ـ على الرَّغم من ذلك ـ فإنَّ الحُرِّيَّة كانت ـ ولا تزال ـ بعيدة عن أنْ يُحَدَّدَ لها معنى مُعيَّن يقبله الجميع) . [(2)]

وقال المرحوم أبو الأعلـى المـودودي: (مـا كـان مُحمَّـد ﷺ مُبلِّغـاً مـن الله فحسـب حتَّـى تنتهي مهمَّتـه بإبلاغ كتابـه للنَّـاس، بـل كـان ـ إلـى ذلـك ـ إمامـاً للنَّـاس، وقـائداً، وحاكمـاً، ومُعلِّماً، ومُرشداً، يشرح لهم القانون الإلهي بقوله وعمله) . [(3)]

وقـال د. يُوسـف القرضـاوي: ***(والحـاكم، أو رئيـس الدَّولـة، أو الإمـام في هـذا النِّظـام المنشود ليس إلهاً يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يُسأل عمَّا يفعـل، ولا يُحاسـب علـى مـا يقول، بل هو حاكم مُقيَّد بالدُّستور المُستمَدِّ أساساً من القُـرآن والسُّـنَّة، مسؤول أمـام مجلـس***

---

(1) الإسلام وأوضاعنا القانونيَّة، ص138 ـ139، مُؤسَّسة الرِّسالة، ط 7، 1408 هـ.

(2) في النِّظام السِّياسي للدَّولة الإسلاميَّة، ص210، دار الشُّرُوق، الطَّبعة الأولى، 1989 م.

(3) مفاهيم إسلاميَّة حول الدِّين والدَّولة، ص191، الدَّار السَّعوديَّة للنَّشْر والتَّوزيع، الطَّبعة الثَّانية، 1987 م.

الشُّورى خُصوصاً، وأمام الشَّعب عُموماً، وهذا مُقتضى واجب النَّصيحة لأئمَّة المُسلمين، وفرضيَّة الأمر بالمعروف والنَّهي عن المُنكر). [1]

وقال الشّيخ عبد الله جاب الله: (إنَّ الدَّولة في الإسلام هي دولة الفكرة، وهي دولة مدنيَّة، ونظامها نظام جمهوري، السِّيادة فيها للشّرع، والسُّلطة للشّعب، يمارسها عن طريق اختيار حُكَّامه ومُمثِّليه في انتخابات حُرَّة عادلة وتعدُّديَّة تسهر على تنظيم القُوَّة والمصلحة داخل المُجتمع بما يُحقِّق الصّالح العامّ، ويرعى الحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة والجماعيَّة ضمن ضوابط المصلحة، وقيم العدل، والحُرِّيَّة، والمُساواة، والتّراحم، والتَّسامح، إنَّها تملك من الضّمانات القانونيَّة والواقعيَّة والأخلاقيَّة ما يجعل من القائمين على السُّلطات التّنفيذيَّة والتَّشريعيَّة والقضائيَّة مُجرَّد أدوات تعمل على تنفيذ سياسات الدَّولة وإدارة مُؤسَّساتها، وتوفير كامل الشُّروط التي تسمح بتعبئة كافَّة طاقات الأمَّة في حراسة الدِّين، وخدمة المُواطن والوطن، والمُساهمة في تحقيق الخير الإنساني العامّ، على قاعدة الاحترام المُتبادَل والمنافع المُشتركة). [2]

وقال الشّيخ راشد الغنوشي: (النَّاس مفطورون على الاجتماع بسبب ما هم عليه من عجز طبيعي عن استقلال الواحد منهم بأمر تحصيل قُوته، وحفظ بقائه، فضلاً عن تَرَقِّيه، واجتماعهم يقتضي وجود سُلطة فيهم تردع بعضهم عن بعض، ولكنْ؛ ألا يمكن أنْ تُشَكِّل هذه السُّلطة خطراً حقيقيّاً على قيمة أساسيَّة في حياة الإنسان، أعني حُرِّيَّته؟ فكيف السَّبيل إلى مَنْع الجور؟ وإذا كان وجود السُّلطة في الجماعة يقسمها إلى حاكم ومحكوم، وآمر ومُطيع، فعلى أيِّ أساس تقوم هذه العلاقة؟ ولأيِّ قانون تخضع؟). [3]

ويقول الأستاذ أحمد الكاتب: ***إنَّ الفكر السِّياسي الشِّيعيّ لن يستطيع التّقدُّم نحو الأمام وإرساء قواعد (الشُّورى) إلَّا بالسَّيْر على نهج الأئمَّة من أهل البيت (عليهم السَّلام)، ولن***

---

(1) الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه، د. يُوسف القرضاوي، ص180، مُؤسَّسة الرِّسالة. وممَّا يُشار إليه أنَّ جُهُود الشّيخ القرضاوي في تأصيل وتقعيد وتقنين الفقه السِّياسي الإسلامي كانت واسعة وثريَّة، ممَّا ينبغي لباحث جاد أنْ يأخذ على عاتقه مهمَّة جَمْعها، وتبويبها، وشَرْحها، وتقنينها.

(2) رُؤية إسلاميَّة لنظريَّة الدَّولة، الشّيخ عبد الله جاب الله، ص84، دار الكلمة، الطّبعة الأولى، 1995 م.

(3) الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، ص27، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.

يستطيع تحقيق ذلك إلاَّ بالتَّخلُّص من أوهام المُتكلِّمين وفرضيَّاتهم الخياليَّة التي أدخلوها في تُراث أهل البيت (عليهم السَّلام)، ولم يعرفوها في حياتهم، والتي تسبَّبت في إبعاد الشِّيعة عن مسرح التَّاريخ قروناً طويلة من الزَّمن.[1]

ويقول الشّيخ أحمد شاكر رحمه الله: (والقُرآن مملوء بأحكام وقواعد جليلة في المسائل المَدَنيَّة، والتِّجاريَّة، وأحكام الحرب والسّلم، وأحكام القتال، والغنائم، والأسرى، وبنصوص صريحة في الحدود والقصاص، فَمَنْ زعم أنَّه دِينُ عبادة فقط فقد أنكر كُلَّ هذا وأعظم على الله الفرية، وظَنَّ أنَّ لشخص كائناً مَنْ كان أو لهيئة كائنة مَنْ كانت أنْ تنسخ ما أوجب الله من طاعته والعمل بأحكامه، وما قال هذا مُسلم قطّ ولا يقوله، ومَنْ قاله فقد خرج عن الإسلام جملة، ورفضه كُلّه، وإنْ صام، وصلَّى، وزعم أنَّه مُسلم).[2]

ويقول عميد القانون د. السّنهوري: (إنَّ الخليفة رئيس الدَّولة ليس - كما يعتقد الكثيرون - هو السَّيِّد المُستبدُّ الذي تكون سُلطته مُطلقة غير مُحدَّدة، فليس هُناك أكثر زيفاً من هذا الاعتقاد من النَّاحية القانونيَّة، وإذا كان واقع التَّاريخ الإسلامي قد أوجد خُلفاء استبدّوا بالسُّلطة، فإنَّ ذلك كان نتيجة لتطوُّر الخلافة من خلافة كاملة إلى أخرى غير كاملة [الملكيَّة الوراثيَّة]، فقد مَنَحَ الخُلفاء الذين تولّوا الخلافة عن طريق الوراثة أنفسهم سُلطاتٍ لم يمنحها لهم القانون الإسلامي، وقد حصل ذلك نتيجة عدَّة عوامل وضعت حَدّاً سريعاً لتلك الفترة القصيرة من الدِّيمقراطيَّة العظيمة التي أقامها الخُلفاء الأوَّل).[3]

ويقول الشّيخ عبد الله جاب الله: *(إنَّ الأصل في العلاقات الدّوليَّة في الإسلام هو السِّلم وليس الحرب، وقد عَدَّ الإسلامُ التَّعاونَ الدّوليَّ من أجل خير الإنسان ومصلحته واجباً شرعيًّا، وشَدَّدَ على رَبْطِهِ بالعقيدة)*.[4]

---

(1) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي من الشُّورى إلى ولاية الفقيه، أحمد الكاتب، عمَّان، هذا؛ مع الإشارة إلى أنَّ مسألة الفقه السِّياسي عند الشّيعة تحتاج إلى دراسة مُستقلَّة.

(2) الكتاب والسُّنَّة يجب أنْ يكونا مصدر التَّشريع في مصر، أحمد شاكر، ص24.

(3) الخلافة، د. عبد الرّزاق السّنهوري، ص172.

(4) خلفيَّات الصِّراع بين الإسلاميِّين واللائكيِّين، ص88، دار المعرفة، الجزائر، 1999م.

وقال الدُّكتور مُنير البيَّاتي : (فالحُرِّيَّة الفرديَّة تنبع من الإرادة التي جعلها الله لكُلِّ إنسان، وقَيَّدَها بالقانون الإسلامي، فتُقيَّد الحُرِّيَّة بها أيضاً، ثُمَّ إنَّ الشَّرع قد قَرَّرَ مسؤوليَّة كُلِّ فرد عن أعماله وتصرُّفاته، ولا تكون المسؤوليَّة إلاَّ حيثُ تكون الحُرِّيَّة، فبذلك قَرَّرَ الشَّرعُ الحُرِّيَّة). [1]

ويقول الأستاذ الدُّكتور كامل سلامة الدّقس : (لقد ظهر رسول الله ﷺ في مُجتمع مُشرك فاسد مُنحلٍّ، وكان لهذا المُجتمع دولة تقوم عليه، ونظام يحميه، فكان لابُدَّ من مُواجهة هذا الواقع، وتغيير ذلك النِّظام الفاسد، بإقامة دولة ونظام يكون الحُكْم فيه لله، ليواجه الواقع بواقع مثله، فما كان رسول الله ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ مُجرَّد مُعلِّم أو واعظ، ولكنَّه كان داعياً إلى الله تتمخَّض دعوته عن حركة إيجابيَّة تبقى وتستمرُّ بعد وفاته، وتكون هي الأسوة الحُسنى، والقُدوة العُظمى، وليُعلِّم النَّاس أنَّ الدَّعوات لا تعيش إلاَّ في ظلِّ الدَّولة والقُوَّة). [2]

وقال د. مُحسن عبد الحميد : (والإنسان في الحياة الدُّنيا لا يعيش وحده، وإنَّما يعيش في مُجتمع بشري كبير، يبدأ من أمَّته، فيسع الإنسانيَّة جميعاً. وله حُقوق على أبناء دينه ومُجتمعه، وعليه واجبات معلومة تجاههم في إطار ضوابط الشَّريعة الإسلاميَّة الاجتماعيَّة التي بعث بها الله الأنبياء والمُرسلين). [3]

ويقول الدُّكتور عبد العزيز الدّوري : (الخلافة مُؤسَّسة سياسيَّة نمت نموّاً طبيعيّاً في الظُّروف التي وُجدت فيها، ولابُدَّ لفَهْمها من دراسة نشوئها وتطوُّرها في مُختلف أدوار التَّاريخ الإسلاميَّة، ولها جانب نظري يتمثَّل في نظريَّات الفُقهاء التي وُضِعَت بعد تأسيس الدَّولة الإسلاميَّة). [4]

---

(1) الدَّولة القانونيَّة والنِّظام السِّياسي الإسلامي، ص158، جامعة بغداد، الطَّبعة الأولى، 1979 م.

(2) دولة الرَّسول من التَّكوين إلى التَّمكين، ص91، دار عمَّار، الطَّبعة الأولى، 1994.

(3) حقّ المُعارضة السِّياسيَّة في المُجتمع الإسلامي، ص8، دار إحسان، الطَّبعة الأولى، 1999 م.

(4) النُّظم الإسلاميَّة، د. عبد العزيز الدّوري، ص27، سلسلة بيت الحكمة (1)، جامعة بغداد، وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي.

ويقول المرحوم اللّواء الرُّكْن محمود شيت خطّاب: (لقد قرأتُ أكثر كُتُب السِّيرة بإمعان، فوجدتُ حياة الرَّسول ﷺ العسكريَّة ذات قيمة لتاريخ الحرب لا تُعادلها قيمة أخرى لأيٍّ قائد قديم أو حديث، غير أنَّها لم تُبحَث بأسلوب عسكري مُختصٍّ، بإمكانه معرفة نواحي العَظَمَة الحقيقيَّة فيها، وإظهار تلك النّواحي للعيان، فبقيت النّاحية العسكريَّة من حياة الرَّسول ﷺ غامضة حتَّى اليوم). [1]

ويقول الشّيخ المودودي: *(إنَّنا لم نتكلَّم عن الدُّستور الإسلامي باعتباره قد تَّم تدوينه، وجئنا نُطالب ـ اليوم ـ بتنفيذه، بل الواقع أنَّنا نريد أنْ نُحوِّل دُستوراً غير مُدوَّن إلى دُستور مُدوَّن، فإنَّ الدُّستور الإسلامي شيء لم يُعمل على تدوينه بَعْد، ولهذا الدُّستور غير المُدوَّن عدَّة مصادر علينا أنْ نستفيد منها عندما نُرتِّب الدُّستور المُدوَّن وفقاً لأحوالنا التي نحن فيها اليوم)*. [2]

وقال سيِّد قُطْب رحمه الله: *(الإسلام منهج، منهج حياة، حياة بشريَّة واقعيَّة بكُلِّ مُقوِّماتها، منهج يشمل التَّصوُّر الاعتقادي الذي يُفَسِّر «طبيعة الوجود»، ويُحدِّد مكان «الإنسان» في هذا الوجود، كما يُحدِّد غاية وجوده الإنساني)، ويشمل النُّظُم الواقعيَّة التي تنبثق من ذلك التَّصوُّر الاعتقادي، وتستند إليه، وتجعل له صُورة واقعيَّة مُتمثِّلة في حياة البشر، كالنِّظام الأخلاقي، والينبوع الذي ينبثق منه، والأُسُس التي يقوم عليها، والسُّلطة التي يستمدُّ منها، والنِّظام السِّياسي وشكله وخصائصه، والنِّظام الاجتماعي وأُسُسه ومُقوِّماته، والنِّظام الاقتصادي وفلسفته وتشكيلاته، والنِّظام الدّولي وعلاقاته وارتباطاته)* [3]، *ثُمَّ قال: (ونحن نعرف أنَّ هُناك جُهُوداً جبَّارة تُبذل مُنذ قرون لحَصْر الإسلام في دائرة الاعتقاد الوجداني والشَّعائر التَّعبُّديَّة، وكفِّه عن التَّدخُّل في نظام الحياة الواقعيَّة، ومَنْعه من*

(1) الرَّسول القائد، محمود شيت خطَّاب، ص5، دار مكتبة الحياة، مكتبة النّهضة، ط2، بغداد.

(2) تدوين الدُّستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، الدّار السّعوديَّة للنَّشْر والتّوزيع، ص9، ومِمَّا يُشار إليه أنَّ موضوع الفقه السِّياسي عند الشّيخ المودودي ينبغي أنْ يحظى بعناية باحث نابه.

(3) المُستقبل لهذا الدِّين، سيِّد قُطْب، ص3، دار الشُّرُوق، ومن الموضوعات التي تستحقُّ العناية والبحث (الفقه السِّياسي في ظلال القُرآن).

الهيمنة الكاملة على كُلِّ نشاط واقعي للحياة البشريَّة، كما هي طبيعته، وكما هي حقيقته، وكما هي وظيفته)[1].

لقد أسهبنا في نَقْلِ نصوص مُهمَّة وأساسيَّة من مجموعة مصادر لعُلماء مدرسة التَّجديد المُعاصرة من المُهتمِّين بالتَّأصيل السِّياسي، وذلك لبيان حقيقة جوهريَّة وهي أنَّ طائفة الوعي والمعرفة مُستمرَّة ودائمة في أمَّتنا، وهي مُتواصلة مع جُذُورها المرجعيَّة وناهلة منها، ومعروف أنَّ كُلَّ علم من هؤلاء الأعلام المُعاصرين يحتاج إلى توقُّف طويل عند كتاباته وأصوله العلميَّة، إلاَّ أنَّنا في هذه العُجالة أفدنا من مقطع واحد من كُتُبه لنستدلَّ على منهجه، ولنعود إلى التَّفصيل، أو يعود غيرنا في مُناسبات أخرى إنْ شاء الله.

وقبل أنْ نُنهي هذا البحث نَوَدُّ العودة إلى الوراء، وتحديداً إلى حقبة ما بعد كتاب الرِّسالة للشّافعي رحمه الله، إذ سيطرت على الدِّراسات الأصوليَّة بعدها.

وقد ذكر ابن النَّديم ما كُتب بعد الرِّسالة في علم أصول الفقه؛ ومنها: «النَّاسخ والمنسوخ» للإمام أحمد، «الإجماع» لداود، «اختلاف الفُقهاء» لأبي جعفر الطَّحاوي، ثُمَّ تطوَّرُ علم أصول الفقه، إذ دخل إلى السَّاحة في القرن الخامس الهجري (الباقلاَّني) المُعتزلي، وهو صاحب كتاب «التَّقريب والإرشاد»، فَسُمِّي «شيخ الأصوليِّين»، وكذلك «القاضي عبد الجبار»، ثُمَّ اختصر إمام الحَرَمَيْن تقريب القاضي بكتاب سَمَّاه التَّلخيص، كما ألَّف كتابه «البُرهان».

ومن المعروف أنَّ إمام الحَرَمَيْن هو من أبرز شيوخ أبي حامد الغزالي وهو صاحب «المنخول»، «تهذيب الأصول»، «شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمخيل ومسالك التَّعليل»، «المُستصفى».

كما كَتَبَ القاضي أبو يعلى الفرَّاء الحنبلي كتابه الأصولي «العُدَّة في أصول الفقه»، وكَتَب ابن عقيل البغدادي الحنبلي: «الواضح في الأصول»، وكَتَبَ ابن القصَّار المالكي البغدادي: «عيون الأدلَّة في مسائل الخلاف بين فُقهاء الأمصار».

---

(1) المُستقبل لهذا الدِّين، ص5.

وكان للحنفيَّة دور كبير في تطوير أصول الفقه ؛ حيثُ كَتَبَ الكرخي « الأصول » ، ثُمَّ تلاه الجَصَّاص ، فَكَتَبَ أصوله ليكون مُقدِّمة لكتابه « أحكام القُرآن » ، ثُمَّ الدَّبُوسي في « تقويم الأدلَّة » ، وتبعه البزدوي في « كنز الوصول إلى معرفة الأصول » ، ثُمَّ كَتَبَ شمس الأئمَّة السّرخسي « أصول السّرخسي » .

أمَّا في القرن السّادس الهجري ، فقد كان لكتاب « المحصول » لفخر الدِّين الرَّازي الأهمِّيَّة البالغة ، وكذلك سيف الدِّين الآمدي في « الإحكام في أصول الأحكام » .

وفي القرن الثّامن الهجري كَتَبَ صدر الشَّريعة « تنقيح الأصول » ، وكَتَبَ تاج الدِّين السّبكي من الشَّافعيَّة كتابه الشّهير « جَمْع الجوامع » ، ذكر في مُقدِّمته أنَّه جَمَعَهُ من مائة كتاب أصولي .

كما كَتَبَ الزّركشي كتابه « البحر المُحيط » ، وكَتَبَ ابن قُدامة « روضة النَّاظر وجنَّة المناظر » ، وكَتَبَ القرافي المالكي « تنقيح الفصول في اختصار المحصول » ، ثُمَّ كَتَبَ الشّاطبي « المُوافقات » ، وألَّف ابن الهمام « التَّحرير » .

وفي القرن الثَّاني عشر الهجري كَتَبَ مُحبُّ الله الحنفي « مُسلَّم الثّبوت » ، وفي القرن الثَّالث عشر الهجري كَتَبَ الشّوكاني « إرشاد الفحول » .

ثُمَّ جاءت الطَّريقة الحديثة في كتابه المُذكِّرات ، أو الرَّسائل الجامعيَّة في بعض مباحث هذا العلم . [1]

---

(1) أصول الفقه الإسلامي ، د . طه جابر العُلواني ، فما بعدها ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

المبحث الثّاني:

الفقه السِّياسي الإسلامي
التّعريف، المظانّ، الحاجة إليه

المطلب الأوَّل:
التَّعريف اللُّغوي والاصطلاحي للفقه السِّياسي الإسلامي

قال صاحب مُختار الصِّحاح: مدار الفقه في لُغة العرب على الفَـهْم، قـال مُوسى عليه السَّلام في دعائه لربِّه عندما كلَّفه بالرِّسالة عنـد طـور سيناء: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي﴾[1]؛ أيْ يفهموه، وعندما دعا رسول الله شُعيب ﷺ قومه إلـى مـا بعثـه الله بـه، قال له قومه: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[2]؛ أيْ لا نفهمه، وتقول العـرب: أوتي فلان فقهاً في الدِّين؛ أيْ فَهْماً في الدِّين، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[3]؛ أيْ ليكونوا عُلمـاء بـه، ودعـا ﷺ لابـن عبَّـاس رضي الله عنهما فقـال: (اللَّـهُمَّ؛ عَلِّمْـهُ الدِّيـن، وفَقِّهْـهُ في التَّأويل)[4]؛ أيْ فَهِّمْهُ تأويله ومعناه، فاستجاب الله دعاءه، وكان مـن أعلـم النَّـاس في زمانـه بكتاب الله تعالى، قال ابن سيده: فقه بالكسر فهم، قال الأزهري: قال لي رجل مـن كـلاب وهو يصف لي شيئاً، فلمَّا فرغ من كلامه قال: أَفَقِهْتَ؟ يُريد: أَفَهِمْتَ؟ وقد فَقُه يفقـه فُقاهـة

(1) طه: 27، 28.

(2) هُود: 91.

(3) التّوبة: 122.

(4) رواه البُخاري، كما في الفتح، 1 / 244، وهو في صحيح مُسلم، 16 / 37.

إذا صار فقيهاً، وسادَ الفُقهاءَ، ورجل فقيه: عالم، وكُلُّ عالم بشيء فهو فقيه، وفقيه العرب عالم العرب.[1]

وقال: (الفقهُ) الفَهْم، وقد (فقه) الرَّجل بالكسر (فقهاً)، وفلان لا يفقه، هذا أصله، ثُمَّ خُصَّ به علم الشَّريعة، والعالم به (فقيه)، وقد (فقه) من باب ظرف؛ أيْ صار فقيهاً، و(فقَّهَهُ) الله (تفقيهاً)، و(تَفَقَّهَ) إذا تعاطى ذلك، و(فاقهه) باحثه في العلم.[2]

وقال أيضاً: (ساسَ) الرَّعيَّة يسوسها (سِياسة) بالكسر.[3]

وأصول الفقه هو القواعد التي يُتوسَّل بها إلى استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من الأدلَّة.[4]

والقاعدة: هي قضيَّة كُلِّيَّة تنطبق على جزئيَّاتها عند تعرُّف أحكامها، فقولنا: مُقتضى الأمر الوُجوب، قاعدة تنطبق على قول الشَّارع (أقيموا الصَّلاة، وآتوا الزَّكاة)، وهذه القواعد تكون في كُلِّ علم، فإنْ كان يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من الأدلَّة فهي التي وُضع بإزائها (أصول الفقه).

وقد عُرِّفَ علم أصول الفقه بأنَّه: (مجموعة القواعد العامَّة التي تُستخدَم في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من أدلَّتها التَّفصيليَّة).[5]

أمَّا (علم الفقه) فهو: (مجموعة الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة المُتعلِّقة بأفعال العباد في عباداتهم، ومُعاملاتهم، وعلاقاتهم الأُسريَّة، وأحكام السِّلم والحرب، وغير ذلك، والحُكْم عليها بالأحكام الخمسة).[6]

---

(1) لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت، 1973: 2/ 1120.

(2) لسان العرب، ص375.

(3) لسان العرب، ص 239.

(4) المحصول في علم أصول الفقه، الرّازي، ج1/ 94، جامعة ابن سعود، ط1، أصول الفقه، الشّيخ مُحمَّد الخضري بك، ص13، دار القلم، بيروت، ط1، والمُقدِّمة لابن خلدون، ص452.

(5) التّوضيح على التّنقيح، صدر الشّريعة الحنفي، 1/ 57، دار الكُتُب العلميَّة، وجَمْع الجوامع، ابن السّبكي، 1/ 31، مُصطفى البابي الحلبي، ط1، والواضح في أصول الفقه، د. مُحمَّد سُليمان الأشقر، ص 70، الدّار السّلفيَّة، الكُويت، الطّبعة الأولى، 1395 هـ.

(6) منهاج الأصول، البيضاوي، 22، القاهرة، ط1، و الإحكام في أصول الأحكام، ج1/ 7، القاهرة، ط1، وإرشاد الفُحول، الشّوكاني، ص3، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1356 هـ.

وإذا أطلق عُلماء الصَّدر الأوَّل اسم (الفقه) فإنَّه ينصرف في عُرفهم إلى علم الدِّين دون غيره من العُلوم، وكان علم الدِّين يتمثَّل في كتاب الله وسُنَّة رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم، وفي الحديث الشَّريف: ﴿نظر الله امرأ سمع منَّا حديثاً فحفظه حتَّى يبلغه، فَرُبَّ حامل فقه ليس بفقيه﴾[1]، وكذلك: ﴿منْ فقْهِ الرَّجل أنْ يقول لما لا يعلم الله أعلم﴾.[2]

وقد جعل الصّحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ اسم القُرَّاء مُقابلاً لاسم الفُقهاء، فقد روى مالك في المُوطَّأ عن يحيى بن سعيد، أنَّ عبد الله بن مسعود قال: (إنَّك في زمان كثيرٌ فُقهاؤُهُ، قليلٌ قُرَّاؤه، تُحفظ فيه حدود القُرآن، وتضيع حروفه، قليلٌ مَنْ يسأل، كثيرٌ مَنْ يُعطي، يُطيلون فيه الصَّلاة، ويُقصِّرون الخطبة، يُبدون أعمالهم قبل أهوائهم، وسيأتي على النَّاس زمانٌ قليلٌ فُقهاؤُهُ، كثيرٌ قُرَّاؤه، تُحفظ فيه حروف القُرآن، وتضيع حدوده، كثيرٌ مَنْ يسأل قليلٌ مَنْ يُعطي، يُطيلون الخطبة، ويُقصِّرون الصَّلاة، يُبدون أهواءهم قبل أعمالهم).[3]

ونقل أستاذنا الدُّكتور مُصطفى إبراهيم الزّلمي جُملة تعريفات، واختصَّ منها (أصول الفقه عبارة عن قواعد عامَّة يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة الفرعيَّة من أدلَّتها التَّفصيليَّة).[4]

وقد عَرَّفَ قسم من عُلماء الأصول، المصلحة من حيثُ الاعتبار إلى: مصلحة مُعْتَبَرَة؛ وهي التي نصَّ الشَّارع على اعتبارها ورعايتها، وأجمع العُلماء على بناء الأحكام عليها، وهي المصالح الضَّروريَّة والحاجيَّة والتَّحسينيَّة.

---

(1) رواه أبو داود في سُننه 3 / 438، ورواه التّرمذي، وقال (حسن صحيح)، وأورده صاحب مشكاة المصابيح (1 / 78)، وقال مُحقِّق الكتاب الشّيخ مُحمَّد ناصر الدِّين: رواه الشّافعي بإسناد صحيح.

(2) رواه مُسلم في صحيحه، كتاب المُنافقين / 40.

(3) رواه مالك في المُوطَّأ، كتاب قَصْر الصَّلاة في السَّفر، حديث رَقْم 91، ص 124، طبعة كتاب الشَّعب، تحقيق مُحمَّد فُؤاد عبد الباقي.

(4) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، ص5، ويُراجع للتّوسُّع في هذا التَّعريف: ميزان الأصول في نتائج **العقول** لأبي بكر السّمرقندي، تحقيق شيخنا الدُّكتور عبد الملك السّعدي، مطبعة الخُلود، بغداد.

وأمَّا المصلحة المُلغاة، أو المُهمَلَة، أو غير المُعْتَبَرَة؛ فهي: التي نصَّ الشَّارع على عدم اعتبارها ووُجوب إهمالها، وأجمع الفُقهاء على عدم جواز بناء الأحكام عليها؛ لأنَّها تصطدم مع العدالة، أو تخدم فئة قليلة على حساب فئة كثيرة، فهي شخصيَّة، وليست شرعيَّة، وليست من مقاصد الشَّارع، بل هي من قبيل المضارّ والمفاسد في ميزان ومعيار الشَّرع، ومنها مصلحة المُرابي في الحصول على الفوائد الرِّبويَّة، ومصلحة المُحتكر في احتكار أمواله التي يحتاج إليها المُستهلكون.

وأمَّا النَّوع الثَّالث، فهو المصلحة المُرسَلَة، أو المُطلَقَة وهي: التي لم ينصّ الشَّارع على اعتبارها، ولا على عدم اعتبارها، كالمصالح التي تَتَجَدَّد بتَجَدُّد الزَّمان، وتتغيَّر بتغيُّر المكان وتتطوَّر بتطوُّر الحياة.[1]

وهذا الباب مبحث هامّ جداً في موضوعنا قَيْد البحث، فقواعد الفقه السِّياسي لها ارتباط كبير جداً بها، إذ هي تدور مع المصلحة وجوداً وعَدَماً.

إنَّنا بعد نقل هذه التَّعريفات الجامعة المانعة لقواعد الفقه الإسلامي لُغويّاً واصطلاحيّاً، نريد أنْ نُحدِّد مقصد بحثنا، وهو ليس موضوع قواعد الفقه الإسلامي على وجه العُموم، وإنَّما نخُصُّ منه «قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي»، لذلك؛ فإنَّها تُعرَّف بأنَّها «مجموعة القواعد السِّياسيَّة التي تُستخدم في استنباط أحكام السِّياسة الشَّرعيَّة من أدلَّتها التَّفصيليَّة».

يقول الدُكتور مُحمَّد عبد القادر أبو فارس: (والفقه في الشَّرع لا يحصل لجميع النَّاس، بل لفئة من النَّاس أصحاب قدرات عقليَّة مُتفوِّقة، وذات مُستوى إيماني عالٍ، وصلاح مُميَّز)؛ حيثُ قال تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾.[2]

---

(1) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، ص 121.

(2) الأنعام: 98.

وهو لا يحصل لكافر ولا لمنافق، قال تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾[1]، وقال تعالى في المُنافقين: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾[3].

والفقه في الاصطلاح الشَّرعي: (هو استنباط الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة من أدلَّتها التَّفصيليَّة، والفقيه هو صاحب البصيرة في دينه، المُستطيع استخلاص الأحكام والفوائد والعبر التي تحويها النّصوص.

وقد كان الفُقهاء من الصَّحابة والتّابعين بارزين ظاهرين، وحين أراد الخليفه عُمَر بن الخطَّاب - رضي الله عنه - أنْ يخطب في موسم الحجِّ في أمر مُهمٍّ، قال له عبد الرّحمن بن عوف رضي الله عنه: إنَّ الموسم يجمع رعاع النَّاس وغوغائهم، وإنِّي أرى أنْ تمهل حتَّى تقدم المدينة.. وتخلص لأهل الفقه)[4].

وأمَّا لفظ السِّياسي فمأخوذ من لفظ (ساس)، واسم الفاعل سائس، والمصدر سياسة، ومعناه مُنصرف لسياسة الرَّعيَّة، فسائس الخيل راعيها، وساسَ الأمَّة: رعى شُؤونها.

والسِّياسي: الذي يهتمُّ بشُؤون الأمَّة، ويدركها بدقَّة فَهْمِهِ، ويعالجها بصواب رأيه وفكره.

والسِّياسي الإسلامي: هو المُسلم المُلتزِم بالإسلام الذي يعالج شُؤون الأمَّة من وجهة نظر الإسلام وحُكْم الشَّرع.

والفقه السِّياسي: هو الفَهْمُ الدّقيق لشُؤون الأمَّة الدّاخليَّة والخارجيَّة، وتدبير هذه الشُّؤون ورعايتها في ضوء أحكام الشَّريعة وهَدْيها.

---

(1) الأنفال: 65.

(2) التّوبة: 81.

(3) المُنافقون: 7.

(4) رواه البُخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النَّبيِّ المدينة، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 7/ 264.

فالسِّياسة نوعان: سياسة شرعيَّة، وسياسة غير شرعيَّة.

والسِّياسة **الشَّرعيَّة** تعني: حَمَلُ الكافَّة؛ أيْ جميع النَّاس على مُقتضى النَّظَر الشَّرعي، والخلافة تقوم على حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا به.

وأمَّا **السِّياسة غير الشَّرعيَّة** فهي: السِّياسة التي تحمل النَّاس على مُقتضى النَّظَر البشري المُترجمة إلى دساتير وقوانين وضعيَّة تكون بديلاً للشّريعة الإسلاميَّة ومُغايرة لها، وهذه السِّياسة التي ترفض التّوجُّه بالسِّياسة الشَّرعيَّة سياسة لا دِينَ لها، والسِّياسة التي لا دِينَ لها سياسة جاهليَّة.[1]

---

(1) الفقه السِّياسي، د. مُحمَّد عبد القادر أبو فارس، ص13، 14، دار عمَّار، الطّبعة الأولى، 1998م.

المطلب الثَّاني:

أين نجد قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي؟ وما هي مظانُّها؟

تَقَدَّمَ القول بأنَّ قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي لم تُدوَّن على الإطلاق، وما ذُكر منها مُفَسَّراً أو شرحاً سواء في السِّيَر، أو في كتابات الماوردي، أو ابن قُتيبة، أو ابن تيميَّة، أو ابن خلدون، أو المدرسة المُعاصرة، هذا كُلُّه كان إثراءً ضخماً لهذا العلم العزيز، إلاَّ أنَّه لم يكن تأصيلاً وتقعيداً يؤول إلى بناء منهج مرجعي وقواعد ضابطة تسير على خُطاه أجيال وأجيال، ودليل ذلك ما تعيشه أمَّتنا ـ اليوم ـ من ارتباك شديد، لعدم قدرة مُؤسَّساتها العلميَّة والمنهجيَّة والفكريَّة على صياغة قواعد يحتكم إليها الجمهور في التّعاطي السِّياسي، بل صدرت الفتاوى المُستعجلة، وظهرت اتِّجاهات التّكفير والغُلُوّ، بسبب عدم وجود قواعد مُنضبطة لعلم السِّياسة الإسلاميَّة تتربَّى عليها الأجيال، ويتعلَّمها الشّباب والفتيان، وقد كانت هذه الفتاوى ـ وإلى اليوم ـ تُسَبِّبُ الإرباك للسَّاحة الإسلاميَّة، ممَّا أفقدها القُدرة والكفاءة على صياغة منهج مُنضبط للتّعامل مع الآخر، ومع بقيَّة ألوان الطَّيف في المُجتمع، وطبيعة التَّصارع، أو التّحاور الحضاري ومعرفة استحقاقاته.

كما أنَّ هذا الجَدَل العقيم قد أفرغ مشروع الأمَّة من أهدافه الكبيرة، ومنها العمل لتحقيق الشّهود الحضارى للأمَّة ناكصاً بها إلى الاستسلام لفكر الغالب.

ومن المُلفت للنّظر أنَّ هذه الفتاوى كُلَّها، وفي مثل هذه القضايا الخطيرة والحسَّاسة والتي كانت إذا عُرضت على إمام للهدى كالخليفة عُمَر بن الخطَّاب ـ رضي الله عنه ـ يجمع لها **أهل** بدر، وهم **أهل** سابقة ومعرفة وفقه وتجربة، مثل هذه القضايا الخطيرة يتلاعب بها مَنْ هم

ليسوا بأهلٍ للبَتِّ في مثل هذه القضايا الحاسمة والمصيريَّة، فإنْ كان عُلماء أصول الفقه قد حَدَّدوا شروط المُفتي والمُجتهد في إطار العبادات والمُعاملات فإنَّ شروط المُجتهد والمُفتي في أصول السِّياسة الشَّرعيَّة ينبغي أنْ تكون أهمَّ وأكبر وأشدَّ، إذ يُعَدُّ الاستعجال، أو عدم الدِّقَّة في موضوعة السِّياسة الشَّرعيَّة من الطَّامَّات التي تُحمِّل الأمَّة كُلَّها تبعات المسؤوليَّة، بينما يختصُّ فرد، أو مجموعة بتحمُّل تبعات الخطأ في فتوى العبادة، أو التَّعامل.

إنَّ مظانَّ قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي تتمثَّل في نصوص القُرآن الكريم الخاصَّة بموضوع السِّياسة الشَّرعيَّة، وكذلك الأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة، ومن ثَمَّ؛ تُعَدُّ السِّيرة النَّبويَّة المُطهَّرة ومنهاجها التَّربوي والجهادي معيناً للتَّطبيق العملي لأحاديث الرَّسول الكريم ﷺ، كما تُعَدُّ سيرة الخُلفاء الرَّاشدين معيناً ثرّاً لتجربة دولة إسلاميَّة مُتكاملة، يُضاف إلى ذلك كُلُّ ما كُتب في موضوع السِّياسة الشَّرعيَّة، وهي مصادر وبحوث ومقالات تُعَدُّ بالمئات، وقد أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي دراسة قيِّمة في هذا المجال، أحصى الباحث فيها المصادر المُعتبرَة جميعها مُنذ نُشوء الحاجة للكتابة في ميدان السِّياسة الشَّرعيَّة في الإسلام إلى يوم النَّاس هذا، وقد سبق التَّعريف بها.

يُعرَّف الفقه السِّياسي بأنه: (مجموعة الأحكام الشَّرعيَّة التي تتناول القضايا السِّياسيَّة كالحُكْم، وإدارة الدَّولة، والعلاقات الخارجيَّة، وهذه الأحكام مُستنبَطَة من مصادر الفقه الإسلامي، بالإضافة إلى الأعراف والتَّقاليد التي دَرَجَتْ عليها الدَّولة الإسلاميَّة بما لا يتنافى والمبادئ الإسلاميَّة).

ويُعرِّفه الأستاذ عبد الوهاب خلاَّف بقوله: *(إنَّ علم السِّياسة الشَّرعيَّة يبحث فيه عمَّا تُدبَّر به شُؤون الدَّولة الإسلاميَّة من القوانين والنُّظُم التي تتَّفق وأصول الإسلام، وإنْ لم يقم على كُلِّ تدبير دليل خاصّ).* [1]

أمَّا العمل السِّياسي فهو: (مُجمل النَّشاطات، والمواقف، والآراء السِّياسيَّة التي يتبنَّاها الأفراد، أو الجماعات تجاه الدَّولة، أو الحُكْم).

---

(1) السِّياسة الشَّرعيَّة ونظام الدَّولة الإسلاميَّة، ص 21، المطبعة السَّلفيَّة، القاهرة، 1350 هـ.

لم يُدوَّن الفقه السِّياسي بصورة مُنفردة في بدايات الدَّولة الإسلاميَّة، بل كانت مُفـردات الفقه السِّياسـي تُـرَدُّ ضمـن الأحكـام العامَّـة للإسـلام. ففـي مُؤلَّفـات الفُقـهاء المُتقدِّمـة، نجد أحكام الجهاد، والحرب، وأهل الذِّمَّة، إلى جانب أحكـام الحـجِّ، و الجمعـة، والحـدود. ثُـمَّ تطوَّر الفقه السِّياسي، فأخذ الفُقهاء يكتبون مُؤلَّفات، ومُصنَّفات تتنـاول القضايـا الاقتصاديَّـة والماليَّة، أو ما سُمِّي بـ "الخراج" مثل كتاب "الخراج" لأبي يُوسف القـاضي، وكتـاب "الخـراج" ليحيى ابن آدم. وسُمِّيت أحياناً بـ «الأموال»، مثل كتاب «الأموال» لأبي عُبيد.[1]

وفي علم السِّياسة كَتَبَ الفُقهاء في جوانب مُتعدِّدَة منـه، إذ إنَّ علـم السِّياسـة ينقسـم إلـى فُرُوع: أوَّلها علم آداب المُلـوك، وهـو معرفـة الأخـلاق والمَلَكَـات التـي يجـب أنْ يتحلَّـى بـها المُلوك لتنظيم دولتهم، والثَّاني علـم آداب الـوزارة، وموضوعـه أوصـاف الـوُزراء، وقوانـين الوزارة، والثَّالث علـم الاحتسـاب "الحسبة"، ويشـمل النَّظر في أمـور أهـل المدينـة، وتطبيـق القوانين المُقرَّرَة شرعاً، أو عُرْفاً، والقائم بهذا الأمر هو المُحتسِبُ، أمَّا الفرع الأخير مـن علـم السِّياسة، فهو علم قيادة الجيوش[2]. ومن هذه المُؤلَّفات:

1- كتاب "معالم القربة في أحكام الحسبة" لُمحمَّد بن مُحمَّـد بـن أحمـد القرشـي المعـروف بابن الأخوة.

2- كتـاب "الحسبة في الإسـلام" لابـن تيميَّـة"، تُوفِّـي 728 هـ". وفي آداب المُلـوك كُتـب العديد من المُؤلَّفات منها:

3- كتاب "آداب السُّلطان"، للمدائني "215 هـ".

4- كتاب "أخلاق المُلوك"، للفتح بن خاقان.

5- كتاب "أخلاق المُلوك"، لُمحمَّد بن الحارث التّغلبي.

6- كتاب "التّاج في أخلاق المُلوك"، المنسوب للجاحظ.

7- كتاب "تدبير المملكة والسِّياسة"، لأحمد بن أبي طاهر، "280 هـ".

8- كتاب "الشّفاء في مواعظ المُلوك والخُلفاء"، لابن الجوزي.

---

(1) العُلماء المُسلمون بين الفقه السِّياسي والعمل السِّياسي، بحث منشور على شبكة الإنترنيت، ص 16.

(2) في مصادر التُّراث السِّياسي، نصر مُحمَّد عارف، 18، فما بعدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

9 ـ كتاب "سراج الْملوك"، للطّرطوسي، "ت 520 ه".

10 ـ كتاب "نصيحة الْملوك" للغزالي، "ت 505 ه".

11 ـ كتاب "السِّيَر" لُحمَّد بن الحسن الشّيباني، "ت 854 ه".

12 ـ كتاب "الإشارة إلى مَنْ نال الوزارة"، لابن منجب الصّيرفي، "ت 542 ه".

13 ـ كتاب "قوانين الوزارة وسياسة الْملك"، المطبوع باسم "أدب الوزير".

14 ـ وكتاب "نصيحة الْملوك"، وكلاهما لأبي الحسن الماوردي. والكتاب الأخير يتناول أخلاق الْملك، والفضائل التي يجب أنْ يتحلّى بها الملك وشُؤون إدارة الدَّولة، *ويتطرَّق الماوردي لقضايا في الفكر السِّياسي كعوامل انحلال الدَّولة التي يُرجعها إلى عاملَيْن:*

الأوَّل: ظاهرة تسنُّم السُّلطة من قبَل ولي عهد غير كُفء، دَفَعَهُ نسبه لتولِّي الأمور بعد الملك السَّابق، والثَّاني: خوف الُملوك من النّقد السِّياسي. كما يتناول قضايا ومشاكل مُعاصرة كمُشكلة البيروقراطيَّة الحكوميَّة، إذ يوصي المَلك أنْ لا يستكثر من الُموظَّفين، مُناقشاً مساوئ كثرتهم على أداء الأجهزة الحكوميَّة.

15 ـ كتاب "واسطة السُّلوك في سياسة الْملوك" من تأليف السُّلطان مُوسى بن يُوسف أبو حمو، الذي حكَم الجزائر من سنة 735 إلى 788 ه، وهو على ما يبدو مَلك ذو ثقافة عالية أهَّلَته لتأليف الكتاب، الذي ضَمَّنَهُ تجاربه الشّخصيَّة كنماذج للسِّياسة الحكيمة التي يتعيَّن على ولده اتِّباعها". [1]

وسنحاول إعطاء فكرة مُوجزة عن أهمِّ هذه الُمؤلَّفات، وكما يأتي:

1 ـ عهد أمير الُمؤمنين عليّ بن أبي طالب 'رضي اللّه عنه' لمالك الأشتر:

كَتَبَهُ أمير الُمؤمنين في أثناء خلافته المليئة بالأحداث، والتَّحدِّيات، والحُروب، إلى عامله على مصر (مالك الأشتر النّخعي)، ولم يستفد منه؛ لأنَّه اغتيل في الطَّريق قبل وصوله (عام 39 ه) لتسلُّم مهام عمله، وأراده أمير الُمؤمنين أنْ يكون وثيقة دُستوريَّة تسير عليها السُّلطة في البلاد.

---

(1) في السِّياسة الشّرعيَّة، ص 13، شبكة الإنترنيت.

وحول أهميَّة الأمَّة في ذهن الحاكم والذي يُستوجَبُ عليه رعايتها والوقوف إلى جانب الأكثريَّة في الأحوال كُلهاً يقول: "ليكُنْ أحبّ الأمور إليك في الخلق، وأعمها في العدد، وأجمعها لرضا الرَّعيَّة، فإنَّ سُخْط العامَّة يجحف برضا الخاصَّة، وأنَّ سُخْط الخاصَّة يُغتفر مع رضا الرَّعيَّة"، و "العامَّة"؛ هو مُصطلح قديم يُراد به جماهير الأمَّة، أو الشَّعب، و "الخاصَّة" يُطلق عادة في الكتابات الإسلاميَّة على المُتنفِّذين، والأغنياء، أو أصحاب المال والجاه والوظائف العالية، وأمراء الجيش، فهذا النَّصُّ يدعو للوقوف إلى جانب الأكثريَّة "العامَّة" في القضايا، والتَّشريعات، والمواقف، حتَّى إنْ أغضب ذلك الأقلِّيَّة "الخاصَّة" التي قد تتهدَّدُ مصالحها، أو تأنف من دَعْم مواقف وقضايا الجماهير. ويَعُدُّ أحد الباحثين هذا المنحى "نزعة ديمقراطيَّة، إذ إنَّ موقف الأكثريَّة في تقرير السِّياسة العامَّة، هو من صميم المبادئ الدِّيمقراطيَّة التي ينادي بها علم السِّياسة". وإنْ كان أمير المُؤمنين لم يُفرِّط في حُقوق الأقلِّيَّة بما هو حقٌّ شرعيٌّ ثابت لها، لأنَّ ذلك يتنافى مع العدالة الإسلاميَّة التي اشتهر بتطبيقها ورعايتها حتَّى مع الآخرين، كما أنَّه يُوصي بالاهتمام بكبار المُوظَّفين والقُضاة، ودعا للتَّوسيع في عطائهم ورواتبهم لئلا تُضطَرهم الحاجة للاختلاس، فيقول: "افسح له في البَذْل، ما يزيل علَّته، وتقلُّ معه حاجته إلى النَّاس".[1]

2 ـ 'رسالة الصَّحابة' لابن المُقفَّع ' 142 هـ، 759 م':

كَتَبَ ابن المُقفَّع عدَّة رسائل في أخلاق المُلوك، منها الأدب الكبير، والأدب الصَّغير.

كان ابن المُقفَّع كاتباً في البلاط العبَّاسي في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور، وكان يُجيد اللُّغة الفارسيَّة، فقام بترجمة جميع الأدبيَّات السَّاسانيَّة ذات المنحى السِّياسي؛ مثل: "خداينامة"، في السِّير، وكتاب "التَّاج"، في سيرة أنوشيروان، وهي من بدايات التَّأليف السِّياسي عند المُسلمين، وانتهى أمر ابن المُقفَّع بالقَتْل بعد اتِّهامه بالزّندقة[2]. ومن رسائله السِّياسيَّة "رسالة الصَّحابة"، التي ضَمَّنها تجربته، ووصاياه للخليفة.

---

(1) في السِّياسة الشّرعيَّة، ص14.

(2) الموسوعة السِّياسيَّة، عبد الوهاب الكيَّالي، ج1، ص 23، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات، بيروت.

ثُمَّ تناول سُكَّان الأقاليم الإسلاميَّة "خراسان، والعراق، والشّام، والحجاز، واليمن، واليمامة"، في دراسة تحليليَّة لنفسيَّاتهم، والسِّمات العامَّة لهذه المُجتمعات، مُسلِّطاً الأضواء على ما يهمُّ السُّلطة من أحوالهم الاجتماعيَّة، وسُلوكهم السِّياسي، وردود أفعالهم إزاء السُّلطة، وكيفيَّة قيادتهم، والأسلوب الأمثل في التَّعامل مع كُلِّ فئة منهم، سياسيَّاً، وفكريَّاً، وعقائديَّاً، ومُحَلِّلاً لعناصر القُوَّة ونقاط الضّعف فيهم، ويُعطي توصياته بما يُحَقِّقُ مصلحة السُّلطة الحاكمة.[1]

وعن أهل العراق يقول: (إنَّ أهل العراق يا أمير المُؤمنين من الفقه، والعفاف، والألباب، والألسنة، لا يكاد يُشَكُّ أنَّه ليس في جميع مَنْ سواهم من أهل القبلة مثله، ولا مثل نصفه، فلو أراد أمير المُؤمنين أنْ يكتفي في جميع ما يتلمَّس له بأهل هذه الطَّبقة من النَّاس، رجونا أنْ يكون ذلك فيهم موجوداً).[2]

وأمَّا بالنِّسبة للجيش الذي بقي الذّراع القويَّة التي تبطش بها السُّلطة والعمود الفقري للحُكْم، فيُوصي الخليفة بضرورة إبعاد الجنود والضّبّاط عن حياة التّرف، وتعريضهم لُغريات المال؛ لأنَّه يُفسد ذممهم، ويفتُّ في عضدهم وقُوَّتهم، فضلاً عن المفاسد الاجتماعيَّة وتأثيرها في الأمَّة، لذلك؛ نَصَحَ بعدم تولِّيهم أيّ منصب فيه تعامل بالأموال كالخراج الذي كان يُشكِّل مصدر الدّخل الرّئيسي للدَّولة، فيقول: " وممَّا يُنظَر لصلاح هذا ألاَّ يُولَّي أحد منهم شيئاً من الخراج، فإنَّ ولاية الخراج مَفْسَدَة للمُقاتلَة، ولم يزل النَّاس يتحامون ذلك منهم؛ لأنَّهم أهل ذلَّة ودعوى بلاء، وإذا كانوا جُلاَّباً للدّراهم والدّنانير اجترموا عليها، وإذا وقعوا في الخيانة صار كُلُّ أمرهم مدخولاً، نصيحتهم وطاعتهم، فإنْ حيل بينهم وبين وضعه أخرجتْهُم الحميَّة".[3]

---

(1) علم السِّياسة، د. حسن صعب، ص 568.

(2) علم السِّياسة، ص 573.

(3) علم السِّياسة، ص 571.

3 ـ كتاب "الأحكام السُّلطانيَّة والولايات الدِّينيَّة" لأبي الحسن الماوردي 450 هـ:

شغل الماوردي منصب القضاء في عدَّة بُلدان، ثُمَّ استقرَّ في بغداد؛ حيث تَلَقَّبَ بأقضى القُضاة سنة 429 هـ، وهو لَقَبٌ يُمنح لأوَّل مرَّة، ويعني تقلُّده العمل والتحاقه بالخليفة لخدمته[1]، ويُوازي هذا المنصب ـ اليوم ـ رئيس محكمة التَّمييز الكُبرى.

وقد عاصر الماوردي الدَّولة البويهيَّة، وكان ذا صلة وثيقة بأُمرائها، حتَّى إنَّ "**الخليفة العبَّاسي** " اختاره سفيراً بينه وبين بني بُوَيْه، ثُمَّ بينه وبين السّلاجقة، ولم ينفصل عن الخليفة حتَّى في أُخريات أيامه، يُشاركهم في حَلِّ المشاكل والخصومات، ويحضر أفراحهم واحتفالاتهم، فعاش 86 عاماً مليئة بالأحداث الجسام ".[2]

واكتسب الماوردي تجربة غنيَّة في السِّياسة بسبب مُعايشته لأصحاب القرار عن قُرب، ولكثرة الاضطرابات السِّياسيَّة في عصره. وانعكست تجربته في مُؤلَّفاته التي اتَّسمت بالواقعيَّة، واستنباط الحُكْم الشَّرعي للمسائل المُتجدِّدَة التي يعيشها.

وقد ألَّف كتاب الأحكام السُّلطانيَّة بناءً على أمر الخليفة، إذ جاء في مُقدِّمته: "ولمَّا كانت الأحكام السُّلطانيَّة بوُلاة الأمور أَحَقُّ، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفُّحها مع تشاغلهم بالسِّياسة والتَّدبير، أفردتُ لها كتاباً امتثلتُ فيه أمر مَنْ لزمتْ طاعته "[3]. ومع أنَّه لم يذكر اسم الذي "لزمتْ طاعته "، إلاَّ أنَّهُ من المُرجَّح أنْ يكون الخليفة العبَّاسي القادر بالله "الذي حَكَمَ بين 381 إلى 422 هـ".

ويضمُّ الكتاب مجموعة كبيرة من الأحكام الشَّرعيَّة التي تتعلَّق بمساحة واسعة من الأمور والقضايا ذات اختصاصات مُتنوِّعة؛ بعضها يتعلَّق بالسُّلطة القضائيَّة، وأخرى بالسُّلطة التَّنفيذيَّة، وشُؤون الحُكْم، والشُّؤون الماليَّة، والاقتصاديَّة، والضَّرائب، وقضايا

---

(1) الماوردي: حياته، مُؤلَّفاته، مُقدِّمة تسهيل النَّظر وتعجيل الظّفر، ص 14، دار النّهضة العربيَّة.

(2) الماوردي، حياته، مُؤلَّفاته، ص 14.

(3) الأحكام السُّلطانيَّة، الماوردي، ص 3، دار الكُتُب العلميَّة.

الإدارة المحلِّيَّة، والشُّؤون البلديَّة، كأحكام الأسواق، والشّوارع، والفنادق، وأمور الجيش، والحرب، والغنائم، وأهل الذِّمَّة، والمُعارضة السِّياسيَّة، وأمور أخرى كثيرة.

ويضمُّ الكتاب عشرين باباً شملت الأمور التّالية:

1 ـ عقد الإمامة: ويُعالج قضايا الخلافة، وشرعيَّة الخليفة، وبيعته، وشروطها.

2 ـ تقليد الوزارة، ويتناول "وزارة التّفويض"؛ أيْ أنَّ الإمام يُفوِّض وزيراً لتدبير أمور البلاد برأيه، وإمضائها على اجتهاده، و"وزارة التَّنفيذ" التي يتولَّى شُؤونها وزير أقلّ رُتبة من الأوَّل، وهو أشبه بوزير البلاط، أو المُستشار الخاصّ للملك.

3 ـ تقليد الإمارة على البلاد، ويُعني بشُؤون الولاية على الأقاليم، والولايات "المُحافظات".

4 ـ تقليد الإمارة على الجهاد، ويختصُّ بالأمور العسكريَّة، والحرب.

4 ـ كتاب « الأحكام السُّلطانيَّة » لأبي يعلى الفَرَّاء الحنبلي (458 هـ):

وهو فقيه ومُتكلِّم، شغل منصب القضاء في دار الخلافة، ومُعاصر للماوردي، وكان قد اشترط لقبول منصب القضاء أنْ يكون بعيداً عن المواكب الرَّسميَّة، والاحتفالات، ومجالس الخليفة، ورغم أنَّه لم يعمل بالسِّياسة إلاَّ أنَّه كَتَبَ فيها، فقد ألَّف كتاباً في العلاقات الدّوليَّة، والشُّؤون الدِّبلوماسيَّة اسمه (رُسُلُ المُلوك ومَنْ يصلح للرِّسالة والسِّفارة)، وتطرَّق فيه إلى مُواصفات الوفود الرَّسميَّة، والتّمثيل السِّياسي، والآداب، والرُّسوم الواجب على السُّفراء اتِّباعها.[1]

والباعث على تأليفه الكتاب نظريٌّ بحتٌ، يأتي في سياق اشتغاله بالفقه وعلم الكلام، إذ يقول في مُقدِّمته:

(إنِّي كنتُ صنعتُ كتاب الإمامة، وذكرتُهُ في أثناء كتاب المُعتمد، وشرحتُ فيه مذاهب المُتكلِّمين، وحجاجهم، وأدلَّتنا، والأجوبة عمَّا ذكروه، وقد رأيتُ أنْ أفرد كتاباً في الإمامة،

(1) الموسوعة السِّياسيَّة، عبد الوهاب الكيَّالي، ج1، ص 26.

أحذف فيه ما ذكرتُ هُناك من الخلاف والدّلائل، وأزيد فيه فصولاً أُخر، تتعلّق بما يجوز للإمام فعله من الولايات، وغيرها).

ولعلّه أراد أنْ يدلي دلوه، ويُضاهي كتاب الماوردي، الذي ذاع صيته في الآفاق؛ وأصبح دُستوراً تسير عليه الحُكومة فيما تُطبِّقه من قوانين ومُقرَّرات، إلاّ أنَّ كتابه لم يحظَ بشهرة كبيرة؛ لأنَّ صاحبه كان بعيداً عن السُّلطة.

ويأتي الكتاب ضمن (الدِّراسات الفقهيَّة التي ازدهرت في إطار نظري، وكانت تُشبع حاجة علميَّة ودينيَّة لدى المُتخصِّصين فيها. وهو ما يُفسِّر استمرارها ليس فقط في كُلِّ عُصور الدَّولة الإسلاميَّة، وإنَّما بعد ذلك؛ أيْ في العُصور التي شهدت زوال السُّلطان السِّياسي للإسلام).

ويشتمل الكتاب على الأبواب نفسها التي ذكرها الماوردي، لكنَّه يُركِّز على اجتهادات الإمام أحمد بن حنبل لكونه حنبليّاً، بينما اشتمل كتاب الماوردي الشَّافعي على آراء المذاهب الأربعة، وقد شَذَّبَ أبو يعلى كتابه، إذ تَخلَّص من الاستشهادات الشِّعريَّة التي زخر بها كتاب الماوردي.[1]

5. كتاب «تسهيل النَّظَر وتعجيل الظَّفَر» للماوردي:

ويضمُّ الكتاب ستَّة وعشرين فصلاً في بابَيْن، الأوَّل في أخلاق المُلك، تطرَّق فيه للمبادئ الأخلاقيَّة والفضائل التي على صاحب السُّلطة أنْ يتحلَّى بها، والكتاب مليء بالحِكَم، والمواعظ، والأشعار، ولم يقتصر على التُّراث العربي، بل ضمَّنه ثقافات وأدبيَّات الأمم، والحضارات الأخرى؛ كالهند، والفُرْس، والرُّوم، وغيرهم، وأكثرها فيما يتعلَّق بأخبار المُلوك، وكيفيَّة إدارتهم لدُوَلهم، والفصل الثَّاني في سياسة المُلك الذي تعرَّض فيه لأسباب نُشوء الدُّول، وعوامل انحلالها؛ حيثُ يقول:

---

(1) الموسوعة السِّياسيَّة، ج1، ص 27.

وأمّا سياسة المُلك بعد تأسيسه واستقراره ،فتشتمل على أربع قواعد ؛هي:

1 ـ عمارة البُلدان، الزّراعة ، وإعمار المُدن.

2 ـ حراسة الرَّعيَّة ، الأمن ، والعدل ، والضّمان الاجتماعي.

3 ـ تدبير الجُند ، السِّياسة الدِّفاعيَّة ، وشُؤون الجيش.

4 ـ تقدير الأموال ، السِّياسة الماليَّة ، والدّخل ، والنّفقات العامَّة. [1]

أمَّا بالنّسبة للقطاع المَدَني والذي يشمل الجهاز الحكومي ، وحاشية الخليفة ، وجماهير الشَّعب ، فيقول : *"وأنَّ الملك لجدير أنْ لا يذهب عليه صغير ولا كبير من أخبار رعيَّته ، وأمور حاشيته ، وسِيَر خُلفائه ، والنّائبين عنه في أعماله ، بمُداومة الاستخبار عنهم، وبثّ أصحاب الأخبار فيهم سرّاً وجهراً"*[2] ، *ويُبدي الماوردي حنكة سياسيَّة وإدراكاً مُبكِّراً لعناصر الأمن القومي، والعلاقات الخارجيَّة ، وتأثير ما يحدث في البُلدان الأخرى في أمن البلاد و سلامتها ، فيُوصي المَلك بتقوية الاستخبارات الخارجيَّة لخدمة أهداف وسياسة الدَّولة فيقول:*

(وأنْ يُراعي أخبار ما تاخمها من بلاد ومُلوك يتَّصل به خيرهم وشرّهم، ويعود عليه نفعهم وضرّهم؛ لأنَّ الصّلاح والفساد يسريان فيما جاوراه). [3]

وأمّا المسؤولون الذين يتوجَّب على المَلك أنْ يُباشر مُراقبتهم، ومُتابعة سُلوكهم بنفسه ، وبصورة مُباشرة ، دون الاكتفاء بتقارير المُخبرين، فهم:

1 ـ الوُزراء (السُّلطة التَّنفيذيَّة).

2 ـ القُضاة والحُكَّام (السُّلطة القضائيَّة).

3 ـ أُمراء الأجناد ، الضُّبَّاط، وقيادات الجيش (القُوَّة العسكريَّة).

---

(1) تسهيل النَّظَر وتعجيل الظَّفَر ، الماوردي ، ص 158 .

(2) تسهيل النَّظَر وتعجيل الظَّفَر ، ص 248 .

(3) تسهيل النَّظَر وتعجيل الظَّفَر ، ص 251 .

4 ـ عُمَّال الخراج، وهم مُوظَّفو الضَّرائب (القُوَّة الماليَّة).

5 ـ مَنْ يستخدمهم في شُؤونه الخاصَّة (مُوظَّفو البلاط، والحماية الخاصَّة).

6 ـ كتاب « مُقدِّمة ابن خلدون » لعبد الرّحمن بن خلدون:

تطرَّق ابن خلدون في المُقدِّمة إلى قضايا الحُكْم والدَّولة، فقد خَصَّص لها الفصل الثَّالث من الكتاب الأوَّل تحت عُنوان (في الدَّولة العامَّة، والمُلك، والخلافة، والمراتب السُّلطانيَّة).

ويمتاز ابن خلدون عن الآخرين في قُدرته على التّحليل السِّياسي والاجتماعي والتّنظير الفكري أكثر من المنحى الفقهي الشَّرعي، لذلك؛ تُعَدُّ كتاباته مُحاولات رائدة في الاجتماع السِّياسي.

وقد حَلَّلَ في الفصل المذكور عوامل استقرار الدَّولة، مُعتقداً أنَّ الزّمن والاستقرار كفيلان بِجَعْل الشَّعب ينقاد للسّلطة، إذا ما تجنَّبت الهزَّات السِّياسيَّة والتّغييرات المُفاجئة في السُّلطة.

فالقانون والنِّظام يُصبحان مَلَكَةً راسخة في النُّفُوس، ويحظيان بالقُدسيَّة مثل الدِّين، فلا يُفكِّر الشَّعب بالخُروج على السُّلطة. يقول ابن خلدون:

(فإذا استقرَّت الرّئاسة في أهل النّصاب المخصوص بالملك في الدَّولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول مُتعاقبة، نسيت النُّفُوس شأن الأزليَّة، واستحكمت لأهل ذلك النّصاب صبغة الرّئاسة، ورَسَخَ في العقائد دين الانقياد لهم والتّسليم، وقَاتَلَ النَّاس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانيَّة). [1]

ويُلاحظ ابن خلدون تأثير (العصبيَّة)، أو القبليَّة السِّياسيَّة في تكوين الدَّولة، ومع قناعته بضرورتها في المرحلة التّأسيسيَّة للدَّولة إلاَّ أنَّه يرفض أنْ تبقى هذه الظّاهرة مُلازِمة لاستمرَّار الدَّولة.

---

(1) مُقدِّمة ابن خلدون، ص171.

ويتطرَّق إلى تأثير الأيديولوجيا الدِّينيَّة في تكوين الدَّولة، ويُلاحظ أنَّها غير قادرة وحدها على الاحتفاظ بالاستقرار، بل تبقى بحاجة إلى القُوَّة، التي يمكن أنْ تكون القَبَليَّة السِّياسيَّة، أو المُؤسَّسة العسكريَّة، إذ يعتقد: أنَّ الصِّبغة الدِّينيَّة تذهب بالتّنافس والتّحاسد الذي في أهل العصبيَّة، وتفرد الوُجهة إلى الحقِّ. [1]

وحول الاستبداد، فإنَّ ابن خلدون يَعُدُّها ظاهرة طبيعيَّة في النُّفُوس البشريَّة، فيتحدَّث عن الذي ينزلق نحو الاستبداد، تساعده في ذلك حالة التّقديس والتّأليه، فيقول " فمن الطَّبيعة الحيوانيَّة خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المُساهمة والمُشاركة في استتباعهم والتّحكُّم فيهم. [2]

7 ـ وهُناك مُؤلَّفات أخرى مثل:

كتاب: «السِّياسة الشَّرعيَّة في اصطلاح الرّاعي والرَّعيَّة» لابن تيميَّة، وكتاب «الطُّرُق الحكميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة» لابن قيِّم الجوزيَّة.

---

(1) مُقدِّمة ابن خلدون، ص 174.

(2) مُقدِّمة ابن خلدون، ص 184.

المطلب الثَّالث:

لماذا نحتاج إلى قواعد الفقه السِّياسي؟
وما مدى ارتباطها بقواعد الفقه؟

إنَّ تدوين علم أصول الفقه أصلاً على يد الشَّافعي في «الرِّسالة» كان تلبية لحاجة الأمَّة الإسلاميَّة على صعيد العلم والفتيا والتَّأصيل، وذلك بعد أنْ توسَّعت رقعة الدَّولة الإسلاميَّة، ودخلت في الإسلام أمم مُتكاثرة في أرض الله الواسعة، وتشعَّبت حركة الجهاد والفتح، ومن ثَمَّ حركة العلم والتَّقنين والتّرجمة والتَّأصيل، لذا؛ فإنَّ تدوين قواعد وأصول ترجع إليها الأمَّة عبر عُلمائها كان ذلك ضرورة مُلحَّة وتحدياً استجابت له الأمَّة عبر مُجتهديها استجابة فاعلة عبر كتاب «الرِّسالة» الذي كان مفتاحاً لهذا العلم، حتَّى أضحى اليوم أسفاراً ودواوين ومدارس.

وهذا ما لم يحصل لأصول وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، فقد كان وجود الدَّولة الإسلاميَّة كمُؤسَّسات فاعلة - حتَّى في زمن الملك العضوض - أعطى حالة من الاطمئنان للنُّخبة من عُلماء الأمَّة، فكانت كتابات السِّياسة الشَّرعيَّة تنحى نحو توجيه النَّصائح لأُولي الأمر، وتنأى عن صياغة منهجيَّة إسلاميَّة مُتكاملة في جانب قواعد السِّياسة الشَّرعيَّة، ليس عجزاً من أَجِلَّة العُلماء، ولكنَّهم لم يكونوا يفترضون المسائل، ثُمَّ يصوغون لها المناهج، فقد كان الفصام النّكد وظهور فَصْل الدِّين عن الدَّولة حَدَثاً مُتأخِّراً عن ذلك العهد.

لذلك؛ فقد شهدت العقُود المُتأخِّرة اشتداد الصِّراع حول هذه القضيَّة الخطيرة بعد وضوح أهداف مدارس الاستشراق التي تهدف إلى صياغة مناهج تسير عليها حتَّى الجامعات

الإسلاميَّة القاضية بتغييب عُلوم السِّياسة الشَّرعيَّة وإضعاف الاهتمام بها، وهذا ما هو حاصل اليوم، فلو لاحظنا حَجْمَ الاهتمام بالدِّراسات الخاصَّة بفقه العبادة والمُعاملة ن وقارنَّا ذلك بالدِّراسات الخاصَّة بفقه السِّياسة لوجدنا أنَّ الثَّانية لا تكاد تُذكَر بالقياس مع الدِّراسات الأولى، هذا؛ مع الأخذ بنظر الاعتبار أنَّ السِّنين الأخيرة أظهرت اهتماماً واضحاً بهذا العلم الذي يسير نحو التَّأصيل بعد أنْ كان مادَّة صراع فكري على يد عُلماء المدرسة المُعاصرة التي أرادت أنْ تلفت انتباه الأمَّة إلى خطورة تغييب السِّياسة الشَّرعيَّة، فأرادت أنْ تحفظ بيضة الإسلام بجُهُودها الكبيرة، وقد كانت صيحات كبيرة لعُلماء العصر في صياغة منهج فقه سياسي إسلامي مُدوِّية، ومنها ما نادى به الشَّيخ الدُّكتور يُوسف القرضاوي في كتابه من فقه الدَّولة في الإسلام، نحو فقه سياسي رشيد.

وبالتَّالي؛ فإنَّ قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي هي جزء من قواعد الفقه الإسلامي، وهي تنهل من معينها الثَّرِّ، وتُبنى على أصولها المُعتمدة، مُستهدفة قيادة التَّأصيل المنهجي للمنهج المُستخلَف.

وهي قواعد مبثوثة في كتاب الله ـ تعالى ـ، وسُنَّة رسوله ﷺ، وإجماع الأمَّة، والمُقايسة على النَّصِّ، والمصلحة المُرسَلَة، وقول الصَّحابين وشريعة مَنْ قبلنا، والاستحسان، والعُرْف، بما سنأتي على تفصيله لاحقاً.

أمَّا حاجتنا إلى قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي فيمكن تحديدها في النِّقاط الآتية:

1 ـ تحديد وتأصيل قواعد علاقة الفرد المُسلم بأمته حالة كونه فرداً يطمح نحو العمل للدِّين وسُلوك طريق التَّمكين، وحالة كونه فرداً في دولة مُؤسَّسات إسلاميَّة تحتوي التَّنوُّع الاجتماعي والمذهبي، تسعى نحو المُشتركات مع أمم الأرض جميعاً حواراً لا تصارعاً.

2 ـ تأصيل قواعد منهجيَّة الأمَّة في الطَّريقة العلميَّة للاستخلاف والتَّمكين.

3 ـ تأصيل قواعد تعامل الأمَّة والدَّولة الإسلاميَّة مع الكُفَّار مُقاتلين أم غير مُقاتلين.

4 ـ قواعد العلاقات الخارجيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة بما يضمن وجودها كأمَّة ذات أفق عالمي.

5 ـ قواعد التَّعامل مع ألوان الطَّيف في مُجتمع إسلامي بهدف الوحدة والتَّكامل النَّابع من التَّعدُّد والتَّعايش.

6 ـ قواعد التَّعامل مع الحضارات الأخرى تأثيراً وتأثُّراً.

7 ـ قواعد التَّعامل مع الأديان الأخرى، تأصيلاً لمفهوم موقف الفقه السِّياسي الإسلامي من أهل الذِّمَّة وحُقوق الُمواطنة.

ومعروف أنَّ هذا البحث لا يُعنى بتفصيل كُلَّ قضيَّة ممَّا ذُكر، بل يدور مع قواعد مُؤصِّلة وضابطة لهذه النُّظُم بما يُمثِّل مرجعيَّة دافعة، وإلاَّ فإنَّ مئات الرَّسائل والبُحوث الجامعيَّة قد كُتبت في مباحث هذه الفقرات السَّبع، غير أنَّ هذ البحث يدور مع قواعد هذا العلم، ولا يدخل تفصيلاته.

المبحث الثّالث:

أسباب تعطيل الفقه الإسلامي ومظاهره

المطلب الأوَّل:

مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي

لم يعهد الفكر الإسلامي الكتابات السِّياسيَّة المُستقلَّة حتَّى مُنتصف القرن الخامس الهجري؛ أيْ حتَّى بدء أبي الحسن الماوردي وضع كتابه (الأحكام السُّلطانيَّة). وذلك لا يعني انعدام الجَدَل السِّياسي في الإسلام، قبل هذا التَّاريخ، وإنَّما الكلام عن تلك الكتابات السِّياسيَّة التي تُعالج موضوعة السُّلطة بكونها موضوعاً رئيسيّاً ومُستقلاً عن باقي موضوعات الفكر الإسلامي.[1]

ومن المعروف أنَّ الكتابات السِّياسيَّة في بلاد المُسلمين بدأت بمجموعة "مرايا الأمراء" التي صَبَّتْ اهتمامها في توجيه النُّصح للحُكَّام، ويُعَدُّ عبد الله بن المُقفَّع أوَّل مَنْ بدأ هذا النَّوع من الكتابات، وكما تمَّ تفصيله سابقاً.

وتواصلت حركة التَّرجمة للكتابات السِّياسيَّة اليُونانيَّة، إذ نُقلت رسائل أرسطو إلى العربيَّة، فيما بدأ أبو عُثمان الجاحظ (159 ـ 255 هـ / 775 ـ 868 م) في هذه الفترة وضع كتابَيْه: التَّاج، واستحقاق الإمامة.

---

(1) الفُقهاء والواقع التَّاريخي، الأستاذ فُؤاد إبراهيم، ص 7، شبكة الإنترنيت.

ويُذكر - أيضاً - في سياق الكتابات السِّياسيَّة المُترجَمَة عن اليُونانيَّة كتاب « سُلوك المالك في تدبير الممالك » لابن أبي الرَّبيع ، وقد ألَّفه في زمن الخليفة المُعتصم العبَّاسي (218-227هـ) ، وقد عُدَّ أوَّل عمل سياسي في الإسلام ، ولكنَّه اعتمد فيه على الفكر السِّياسي اليُوناني ، وبخاصَّة فكر أرسطو وأفلاطون ، وأكَّد على شكل مُوحَّد للحكومة ، وهو الشَّكل المَلَكِي ، الذي يقوم على حُكْم الفرد ، مشفوعاً بالتَّفويض الإلهي للحُكَّام (إنَّ الله خصَّ المُلوك بكرامته ، ومَكَّنَ لهم في بلاده ، وخَوَّلهم عباده) .[1]

وإجمالاً ، إذا تجاوزنا ما نُقل عن اليُونانيَّة ، فإنَّنا لن نعثر على كتابات مُتخصِّصة حول قضايا السِّياسة والدَّولة . نعم ؛ أنتجت الفتنة الكُبرى داخل مُجتمع المُسلمين في مرحلة مُبكِّرة نقاشات سياسيَّة تبلورت لاحقاً مع الانتقال من مرحلة الخلافة إلى مرحلة الملك مع وصول بني أميَّة إلى الحُكْم[2] ، والتي احتُسبت بداية نُشوء الملك العضوض ، وبداية الدَّولة العصبيَّة في التَّاريخ الإسلامي ، إيذاناً بانفصال المُؤسَّسة السِّياسيَّة عن المُؤسَّسة الدِّينيَّة ؛ بحيثُ جعلت الدَّولةُ الدِّينَ تحت إشرافها مُستبعِدَة الفُقهاء ، ومُستقلَّة في سَنِّ القوانين ، والتَّشريعات الدِّينيَّة .

لقد دشَّنت الفترة الانتقاليَّة ما بين زوال الدَّولة الأمويَّة ونُشوء الدَّولة العبَّاسيَّة ، مرحلة استحقاقات مُهمَّة ، وحفَّزت الجَدَل الكلامي حول الإمامة والخلافة التي تكوَّنت لدى كُلِّ فريق حول مبدأ الحُكْم في الإسلام.

وقد أجمع المُسلمون على وُجوب الإمامة ، إذ قال ابن حزم (ت 456 هـ) في « الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل » : (اتَّفق جميع أهل السُّنَّة ، وجميع المُرجئة ، وجميع الشِّيعة ، وجميع الخوارج على وُجوب الإمامة ، وأنَّ الأمَّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يُقيم فيها أحكام الدِّين ، ويسوسهم بأحكام الشَّريعة التي أتى بها الرَّسول ﷺ حاشا النَّجدات من

---

(1) سُلوك المالك في تدبير الممالك ، ابن أبي الرّبيع ، ص99 ، دار الشّعب ، القاهرة .

(2) لمزيد من التّفصيل انظر : الخلافة والمُلك ، أبو الأعلى المودودي ، تعريب أحمد إدريس ، دار القلم ، الكُويت ، البابَيْن الرّابع والخامس من الكتاب .

الخوارج فإنَّهم قالوا: (لا لزوم لفرض الإمامة)[1]، واختلفت الفرَقُ في طبيعة هذا الوُجوب، وحسب تلخيص عضد الدِّين الإيجي (ت 756 هـ) الذي قال:

(نصب الإمام عندنا (أهل السُّنَّة) واجب علينا سمعاً، وقالت المُعتزلة والزّيديَّة: بل عقلاً، وقال الجاحظ: بل عقلاً وسمعاً، وقالت الإماميَّة والإسماعيليَّة: بل على الله، إلاَّ أنَّ الإماميَّة أوجبوه لحفظ قوانين الشَّرع، والإسماعيليَّة ليكون معروفاً لله، وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً[2]).

ويُعَدُّ أبو الحسن الأشعري (260 ـ 324 هـ) في طليعة المُتكلِّمين في موضوع الإمامة، والمؤسِّس الأوَّل لبناء الإمامة وفق أصول مذهب الإمام الشَّافعي (150 ـ 204 هـ) (الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس)، فها هو في كتابه «الإبانة عن أصول الدِّيانة» يقول: (وقد دلَّ الله ـ تعالى ـ على إمامة أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ في سورة براءة، فقال تعالى للقاعدين عن نُصرة نبيِّه ﷺ والمُتخلِّفين عن الخُروج معه: ﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَـٰتِلُواْ مَعِيَ عَدُوًّا﴾[3] وأوردَ عدداً من الآيات الدَّالَّة على إمامة أبي بكر، ومنها أثبت صحَّة إمامة سيِّدنا عُمَر بن الخطَّاب كونها تمَّت بنصٍّ من أبي بكر وأهل الحلِّ والعَقْد، كما نصَّ السِّتَّة على سيِّدنا عُثمان، ونصِّ أهل الشُّورى أيضاً على عليٍّ بن أبي طالب، رضي الله عنهم جميعاً).[4]

في مُقابل انخراط الاتِّجاهات الإسلاميَّة في الشَّأن السِّياسي من بوابة الإمامة والخلافة، كان هُناك مجال آخر يشقُّ طريقه نحو التّبلور والاتِّساع، مُستمِدّاً من الضَّخِّ الفلسفي المُندفع من أواسط العصر الأموي، ومُتأثِّراً من جهة ثانية بالنِّقاشات السِّياسيَّة الجديدة داخل الدَّائرة الإسلاميَّة حول الإمامة والخلافة.

استطاع فلاسفة المُسلمين ـ وفي مرحلة مُبكِّرة ـ هَضْمَ التُّراث السِّياسي اليُوناني الذي أفادوا منه في تحديد النِّظام الأفضل، واستعانوا به في وعي الشَّريعة، ولكنَّهم باينوا الفُقهاء في

(1) الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل، ابن حزم الأندلسي، ج1، ص87، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت.
(2) المواقف في علم الكلام، عبد الرّحمن بن أحمد الإيجي، ص 395، مكتبة المُتنبِّي، القاهرة.
(3) التّوبة: 83.
(4) الإبانة في أصول الدّيانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق د. فوقيَّة حسين محمود، ص 251.

طُرُق المعرفة، فبينما التمسَ الفُقهاء والمُتكلِّمون من الشَّريعة ما يوجب الخلافة، أرجعَ الفلاسفة هذا الوُجوب إلى العقل الذي أخذ يَمُدُّ سُلطانه إلى كافَّة موضوعات الشَّريعة.

والواقع أنَّ آراء أرسطو وأفلاطون شَكَّلَتْ ـ على امتداد التَّاريخ الإسلامي ـ حافزاً نَشطاً لأغلب فلاسفة المُسلمين الذين بالغوا في تعظيم الفلسفة وإظهار تفوُّقها على غيرها من العُلوم، بوصفها المدخل إلى العُلوم كُلِّها، واكتساب الفضائل، حتَّى ذهب ابن رُشْد (520 ـ 595 هـ) إلى الاتِّصال بين الحكمة والشَّريعة، وكَتَبَ ما نصُّه: (وعلى العُلماء أنْ يجمعوا بين الحكمة والشَّريعة، وأنْ يعملوا من الشَّريعة ما يُوافق الحكمة، وأنْ يتأوَّلوا من الشَّريعة ما لا يُوافق الحكمة، حتَّى يكون عملهم في كُلِّ شيء مُوافقاً للحكمة). [1]

وفي المضمار السِّياسي بدأ المُشتغلون بالفلسفة باحتواء الفلسفة السِّياسيَّة اليُونانيَّة، لاسيما رسائل أرسطو وأفلاطون في المدينة الفاضلة داخل مجال الفكر السِّياسي الإسلامي، فبينما كان الأشعري مُشتغلاً بالتَّنظير للإمامة، كان أبو نصر مُحمَّد بن طرخان المشهور بـ (الفارابي) (257 ـ 339 هـ / 870 ـ 950 م)، يُؤسِّسُ بناء أطروحته في المدينة الفاضلة. ومن المعروف أنَّ الفارابي عاش فترة اضطراب سياسي في بلاد المُسلمين؛ أيْ بين فترتَيْ حُكْم المُعتمد (256 ـ 279 هـ) وحتَّى حُكْم المُطيع (334 ـ 336 هـ)، التي سادت فيها الفتن والثَّورات بفعل عوامل دينيَّة وسياسيَّة وثقافيَّة.

تَمثَّل الفارابي منهج أرسطو وأفلاطون في السِّياسة، فكان يربط بين السِّياسة والأخلاق، والفلسفة، ويرى بأنَّ الدَّولة (المدينة) يجب أنْ تشتمل على صفات: الحكمة، والشَّجاعة، والعفَّة، والعدالة.

والرَّأي الفلسفي في الدَّولة للفارابي يتلخَّص في كون الإنسان يميل فطريَّاً إلى الاجتماع بجماعات كثيرة بشكل تعاوني، إذ يقول: (يقوم كُلُّ واحد لكُلِّ واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع ممَّا يقوم به جملة الجماعة لكُلِّ واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أنْ

---

(1) فصل المقال، ابن رُشْد، ص 12، آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، ص112، دار مكتبة الهلال.

يبلغ الكمال)، ولذلك؛ فإنَّ الكمال (إنَّما يُنال أوّلاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها).[1]

إنَّ أوَّل ما يظهر من قراءة الفلسفة السِّياسيَّة للفلاسفة المُسلمين بدءاً من الفارابي، وابن سينا، وابن طُفيل (1100 ـ 1185م) في قصَّة (حي بن يقظان) وابن باجه (ت 1138م) في (تدبير المُتوحِّد) و(رسالة الوداع)، وابن رُشْد وحتَّى ابن خلدون، وهؤلاء جميعاً ممَّنْ اشتغلوا بشرح أو دراسة أرسطو، وحاولوا التَّوفيق بين الفلسفة و قواعد الدِّين، أنَّ ثَمَّة قاسماً مُشتركاً لدى هؤلاءكُلِّهم، إذ إنَّهم سعوا للتَّفتيش عن معرفة المضمون الفلسفي للرَّابطة السِّياسيَّة، ومُبرِّرات وجودها، وتكييف هذه المعرفة مع الشَّريعة، ولكنَّهم اختلفوا في العلاقة بين النِّظام السِّياسي للجماعة والشَّريعة، فبينما ذهب بعض الفلاسفة (الفارابي وابن رُشْد) إلى ضرورة وجود الجماعة السِّياسيَّة كإطار لمُزاولة وتنمية الفضائل والمَلَكات الإنسانيَّة، فإنَّ بعضهم ـ لاسيَّما ابن سينا ـ يردُّ وجود الجماعة السِّياسيَّة إلى الشَّرع الذي يتولَّى تأسيس الجماعة على وُفق مُقتضيات الشَّريعة، وإنْ كان الجميع مُتَّفقاً على أنَّ الرَّابطة السِّياسيَّة مهما اختلفوا في كيفيَّة نشوئها والطَّريق المُوصلة إليها كفيلة بأنْ تُؤمِّن بيئة خصبة لتنمية الفضائل والمواهب ومَلَكات الخير، ولذلك؛ فَهُمْ مُتَّفقون على أنَّ النِّظام السِّياسي الأفضل هو المشدود إلى الشَّريعة وأحكامها كما نزلت على الرَّسول ﷺ، لذلك رأى ابن رُشْد في الشَّريعة التي بُعث بها رسول الله ﷺ (القانون الكامل للدَّولة الكاملة أو الفاضلة: الإسلام)[2]، ولكنْ؛ مع فارق يُميِّز الفلاسفة عن الفُقهاء والمتكلِّمين وهو العقل، فالفلاسفة يُولون العقل اهتماماً أكبر، ويُفوِّضُونه دوراً رئيساً في وعي مقاصد الشَّريعة، وافترقَ الفلاسفة عن الفُقهاء ـ أيضاً ـ في نقطة جوهريَّة هي (رأس السُّلطة)، فبينما قبل الفُقهاء بسُلطان حائز على قبول العامَّة، اشترط الفلاسفة وجود شخص فريد بمُواصفات خاصَّة لا تتوافر في فرد آخر من رعاياه، شخص يَتَّسِم بالذَّكاء، والمَلَكات الخَيِّرة، والفضائل، التي تسري في سياسته للجماعة، وتتربَّى الرَّعيَّة عليها حتَّى ترتقي لنيل الفضائل، وهذه ليست نظرة تعكس إلى حَدٍّ كبير

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 112، 113.

(2) الاجتهاد، العدد الثّاني عشر، ص 54، السّنة الثّالثة، ضيف 1991 / 1412.

الأوضاع السيِّئة التي عاش فيها الفلاسفة حتَّى باتوا ينشدون حلاً طوباويّاً، مُمثَّلاً في المدينة الفاضلة، أو جمهوريَّة أفلاطون.

ولا شكَّ أنَّ رأي ابن جماعة أعان شيخ الإسلام ابن تيميَّة (661 ـ 728 هـ) على بلورة رُؤية مُتطوِّرة في كتابه (السِّياسة الشَّرعيَّة في إصلاح الرَّاعي والرَّعيَّة) لموضوعة الدَّولة لا من حيثُ شرعيَّة السُّلطة، وإنَّما من خلال تَمثُّلها للسِّياسة الشَّرعيَّة التي تعني لدى ابن تيميَّة تَحَقُّق العدل، فكُلُّ دولة تضمن تحقيق العدل هي دولة شرعيَّة، ولكنَّ الشّيخ ابن تيميَّة الذي يستحضر رأي الفُقهاء في مسؤوليَّات الرَّاعي والرَّعيَّة ووظائف السَّلطنة، كما يستحضر في الوقت نفسه التَّجربة السِّياسيَّة في عصره، يعي بصورة تامَّة خطورة السُّلطة وأهميَّتها في المجال الإسلامي، ولذلك يقول: (ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام للدِّين إلاَّ بها)، فاعتقاده مُؤسَّس على وُجوب التَّديُّن بالإمارة (فالواجب اتِّخاذ الإمارة ديناً وقُربة يُتقرَّبُ بها إلى الله، فإنَّ التَّقرُّب فيها، بطاعة الله وطاعة رسوله من أفضل القُربات)، و هذا الرَّأي ممَّا تسالم عليه عُلماء الأمَّة، والمعروف أنَّ الصِّراع الحضاري بين المُسلمين وخصومهم وعلى رأسهم التَّتار أدَّى إلى أخذ ابن تيميَّة والعُلماء النَّابهين من الأمَّة بالقول الذي يُؤدِّي بالأمَّة إلى اجتماع كلمتها ووحدة صفِّها. فبينما أولى الماوردي اهتماماً للنَّموذج (الخلافة)، أولى المُتأخِّرون مثل ابن جماعة وابن تيميَّة اهتماماً أكبر بالمضمون، إذ أكَّدوا على تطبيق الشَّريعة بوصفها الأصل في الأمر كُلِّه؛ أيْ إرجاع الحياة الإسلاميَّة إلى حَيِّز الشَّريعة المُؤسَّس على الكتاب، والسُّنَّة، وسيرة السَّلف الصَّالح، وهذا بالتَّحديد ما يُشير إليه عُنوان كتاب ابن تيميَّة (السِّياسة الشَّرعيَّة)، وهو كتاب مُوجَّه في الأصل للسُّلطان النَّاصر مُحمَّد بن قلاوون، ولذلك؛ فإنَّ طريقة تداول السُّلطة، أو الوصول إليها ليست من شُؤون الفقيه آنذاك لضرورات المرحلة.

وقد جاء عن ابن تيميَّة ما نصُّه: (إنَّ الله ينصر الدَّولة العادلة، وإنْ كانت كافرة، ولا ينصر الدَّولة الظَّالمة، وإنْ كانت مُؤمنة)[1]، ويُظهر الشّيخ ابن قيِّم الجوزيَّة (691 ـ 751 هـ)

---

(1) الحسبة في الإسلام، تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميَّة الحرَّاني، ص9ـ10، دار الأرقم، الكُويت، ودار الكتاب العربي، بيروت.

وهو حنبلي ومُعاصر للشّيخ ابن تيميَّة براعة مُتميِّزة في خوض الجَدَل السِّياسي من خلال كتابه (الطُّرُق الحكميَّة في السِّياسة الشَّرعيَّة)، إذ يتناول فيه أبعاداً جديدة للسِّياسة الشَّرعيَّة، وعلى الرَّغم من أنَّ الكتاب عبارة عن كتاب حدود وتعزيرات وطُرُق لتنفيذها بمُقتضى السِّياسة الشَّرعيَّة" كما جاء في مُقدِّمته، إلاَّ أنَّه تضمَّن آراء سُلطانيَّة جديرة بالاهتمام.

ينطلق الشّيخ ابن قيِّم الجوزيَّة من تعريفات عُلماء الإسلام للسِّياسة، والتي تُشكِّل خلفيَّة للآراء التي ينوي عرضها، وصولاً إلى تقرير ما بين السِّياسة والشَّرع من أوجه صلة، مُتوسِّلاً بتعريف الشَّافعي وابن عقيل للسِّياسة الشَّرعيَّة، فقد قَصَرَ الشَّافعي حدود السِّياسة على ما وافق الشَّرع وقال: لا سياسة إلاَّ ما وافق الشَّرع، وشَرَحَ ابن عقيل ذلك قائلاً: السِّياسة ما كان فعلاً يكون معه النَّاس أقرب إلى الصَّلاح وأبعد عن الفساد، وإنْ لم يصنعه الرَّسول ﷺ، ولا نزل به الوحي.

وأراد ابن الجوزيَّة ـ تأسيساً على هذا المنهج ـ استجلاء الإشكاليَّة الرّئيسيَّة المُصوَّبة لمفهوم السِّياسة الشَّرعيَّة عندما قال (فإنْ أردتَ بقولكَ إلاَّ ما وافق الشَّرع) أيْ لم يخالف ما نطق به الشَّرع فصحيح، وإنْ أردتَ: لا سياسة إلاَّ ما نطق به الشَّرع، فغلط وتغليط للصَّحابة. ويمضي في شَرْح ذلك قائلاً: (فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأيِّ طريق كان، فَثَمَّ شرع)، وقسَّم ابن القيم السِّياسة إلى نوعَيْن: (سياسة ظالمة وسياسة عادلة، وهي التي تُخرِج الحقَّ من الظَّالم الفاجر، فهي من الشَّريعة عَلِمَهَا مَنْ عَلِمَهَا، وجَهِلَهَا مَنْ جَهِلَهَا)، وذلك بتعديل طفيف لرأي إمام الحَرَمَيْن الجُوَيني (ت 478 هـ) في كتابه «غياث الأمم»، الذي كان يرى في شرعيَّة السُّلطة تطبيقها للشّريعة وإنفاذ أحكامها، فكُلُّ دولة قامت بتطبيق الشَّريعة هي دولة شرعيَّة، بصرف النَّظر عن شكل السُّلطة فيها.

برزت مُشكلات جديدة مع تطوُّر حركة المُجتمع الإسلامي والتَّعقيدات التي برزت خلال التَّجربة السِّياسيَّة العربيَّة والإسلاميَّة بدءاً من الدّولتَيْن الأمويَّة والعبَّاسيَّة وحتَّى العُثمانيَّة وما بعدها، وكانت الحاجة إلى رأي شرعي مُتجدِّد ومُتَّسق مع حركة التَّطوُّر، ممَّا يعني أنَّ الانعزال عن الحياة السِّياسيَّة ضَيَّع على العُلماء فُرصة البحث في موضوعات جديدة

ومُتنوِّعة، ولاسيما الموضوع السِّياسي، ممَّا ألزمهم بمسؤوليَّات مُضاعفة، وخُصوصاً في مرحلة كان لابُدَّ للإسلام أنْ يقول فيها كلمته.

لقد شهدت بدايات هذا القرن، نُشوء عالمَيْن مُسلمَيْن بارزَيْن حدَّدا مفهوم الشُّورى، ففي مقالة للشّيخ رشيد رضا[1] تحدَّث فيها عن اقتباس الشَّرقيِّيْن طبيعة الحُكومة من الأوروبيِّيْن، وقال ما نصُّه (فأعظم فائدة استفادها أهل المشرق من الأوروبيِّيْن معرفة ما يجب أنْ تكون عليه الحُكومة، حتَّى اندفعوا إلى استبدال الحُكْم المُقيَّد بالشُّورى والشَّريعة بالحُكْم المُطلَق الموكول إلى إدارة الأفراد، فمنهم مَنْ نال أمله على وجه الكمال كاليابان، ومنهم مَنْ يُجاهد في سبيل ذلك بالقلم واللِّسان).

توسَّعت السِّياسيَّة الإسلاميَّة في الرُّبع الأوَّل من هذا القرن في هيئة مُراجعات في اتِّجاهَيْن مُختلفَيْن: قراءة تقويضيَّة، أخذت شكل القطيعة المعرفيَّة والتَّاريخيَّة، والأخرى: قراءة تبريريَّة، أعادت تفسير التَّاريخ السِّياسي الإسلامي على قاعدة تبريريَّة.

ومن نماذج القراءة التّقويضيَّة، *كتاب علي عبد الرّازق «الإسلام وأصول الحُكْم» الصَّادر عام 1923م، الذي انتهى من تحليل للواقع التَّاريخي، إلى (أنَّ الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة..)، وفي مكان آخر (أنَّ الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلاَّ على أساس القُوَّة الرَّهيبة، وأنَّ تلك القُوَّة كانت قُوَّة مادِّيَّة مُسلَّحة)[2]. والكتاب في مُجمله يتَّجه إلى إثبات نتيجة واحدة: (نفي النِّظام السِّياسي في الإسلام؛ أيْ فصل الدِّين عن الدَّولة).*

أمَّا أنموذج القراءة التّبريريَّة، فتظهر في كثير من الكتابات السِّياسيَّة الإسلاميَّة في هذا القرن، ونكتفي بكتاب «نظام الإسلام.. الحُكْم والدَّولة» للأستاذ مُحمَّد المُبارك، حين عَوَّل كثيراً على التّجربة السِّياسيَّة في التَّاريخ الإسلامي، ولم يتصوَّر شكلاً آخر للحُكْم غير (حكومة الأمر الواقع) كما يُصطلح عليه، وعُدَّ ذلك مورد إجماع الصَّحابة، والمبدأ الذي يعتمد عليها، وتجلَّت تلك المُشكلة مع اشتداد الهجمة على الإسلام في القرن التّاسع عشر من

---

(1) مجلَّة المنار، الشّيخ رشيد رضا، عدد11، يونيو، 1906.

(2) الإسلام وأصول الحُكْم، علي عبد الرّازق، ص 25 ـ 31، دار ومكتبة الحياة، بيروت.

لدن الغرب والنُّخَب الحديثة، تلك الهجمة التي قامت على أساس نقد الموروث الدِّيني، وتفكيك الأيديولوجيا بوصفها أهمّ مُتطلَّبات الانبعاث النَّهضوي.

وخلال هذه الحقبة برزت الحاجة إلى الانخراط في البحث السِّياسي والتَّنظير لموضوعة الدَّولة، فانبرت جماعة من العُلماء والمُصلحين في أرجاء البلاد الإسلاميَّة لدَفْع الشُّبُهات عن الدِّين، فانخرطت في الشَّأن العامّ، وهكذا أثارت حملات المُقاومة مسألة الانبعاث الدِّيني وتجديد المفاهيم الإسلاميَّة بما يواكب العصر الحديث، فبدأت تطرح - وبقُوَّة - مسألة العلاقة مع الآخر الغربي، في أكبر احتكاك حضاري من نوعه، فظهرت الفوارق بين الفكر الإسلامي الذي حمله العُلماء المُسلمون والفكر الغربي الوضعي.

لقد وقف هذا التَّيَّار موقفاً وسطاً بين التَّيَّار التَّقليدي (الرَّفض المُطلَق)، والتَّيَّار التَّحديثي (القبول المُطلَق)، فكان دعاة هذا التَّيَّار - وهم الأغلبيَّة - يعتمدون مُنطلقاً واحداً؛ وهو حماية الدِّين قبالة الهجمة الغربيَّة، ولكنْ؛ بنظرة مُغايرة ترفض الرُّكون إلى التَّفسير التَّقليدي لمفاهيم الدِّين، وكان يدفع هذا التَّيَّار حرصه على دَفْع إشكالات (الجمود والتَّعصُّب والتَّحجُّر) عن المُسلمين، فحاول التَّوفيق بين الأصول الإسلاميَّة وما جاء به الفكر الغربي من حُكْم، واجتهد العُلماء في تقديم الإسلام في ثوب جديد، ومع تَدفُّق فكر الوافد الغربي بسيل من الشُّكوك في قُدرة الدِّين على مُواكبة العصر والانسجام مع الواقع، وإثارته فكرة فَصْل الدِّين عن الدَّولة، بدأ العُلماء الواعون، في تقديم قراءة عصريَّة للإسلام، تفضي إلى إيجاد نوع من المُزاوجة بين المفاهيم الإسلاميَّة والمفاهيم الصَّائبة من الحضارة الغربيَّة في مجال الدَّولة خُصوصاً، للخُروج من مأزق التَّحصُّن بالماضي، وتجسير الفجوة في حركة التَّنظير الفقهي، وكان السَّيِّد جمال الدِّين الأفغاني في طليعة المُتصدِّرين للحركة التَّنويريَّة؛ من خلال دعوته إلى سُلطة تقوم على رضا الشَّعب واختياره، ثُمَّ طوَّر الشَّيخ مُحمَّد عبده هذه الدَّعوة في عمليَّات مُزاوجة واسعة النِّطاق بين مفاهيم إسلاميَّة وعصريَّة مثل: الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، الإجماع ورأي الأغلبيَّة، الضَّريبة والزَّكاة، وهلمَّ جرّاً، كما قدَّمَ تصوُّرات جديدة حول المرأة.[1]

---

(1) انظر: الإسلام والمرأة في رأي الإمام مُحمَّد عبده، د. مُحمَّد عمارة. وتُنظر الدِّراسة القيِّمة بعُنوان (المرأة في الإسلام) لأستاذنا الدُّكتور أحمد الكُبيسي.

وجاءت سنة **1924**م، لتُحدث هزَّة عنيفة للضّمير الإسلامي، فتدافع العُلماء ورجال الفكر المُسلمون للمُنافحة عن الإسلام، فأجروا مُحاولات جادَّة ومُضنية لبَعْث المفاهيم الإسلاميَّة في الحُكْم، ويأتي أبو الأعلى المودودي في مُقدِّمة عُلماء المُسلمين الذين بحثوا مسألة الحُكْم في الإسلام على نحو إجمالي في كتابه (نظريَّة الإسلام السِّياسيَّة)؛ وهو عبارة عن مُحاضرة ألقاها في مدينة لاهور في تشرين الأوَّل عام **1939**، وطَرَحَ فيها لأوَّل مرَّة فكرة "الحاكميَّة" التي تردَّدَت فيما بعد في كتابات سيِّد قُطْب، وأخذها عنه جُملة من العُلماء والمُفكِّرين الإسلاميِّين في حقب لاحقة.

ينطلق المودودي في أطروحته من مبدأ أساسي للنّظريَّة السِّياسيَّة في الإسلام هي: (الحاكميَّة لله.. له وحده، وبيده التَّشريع)، وبعد استعراضه بعض الآيات يخلص المودودي الى الخصائص الأوَّليَّة للدَّولة على النّحو الاتي:

1 ـ ليس لفَرْد، أو أسرة، أو طبقة، أو لسائر القاطنين في الدَّولة نصيب من الحاكميَّة، فإنَّ الحاكم الحقيقي هو الله، والسُّلطة الحقيقيَّة مُختصَّة بذاته ـ تعالى ـ وحده..

2 ـ ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التَّشريع، والمُسلمون جميعاً ـ ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ـ لا يستطيعون أنْ يُشرِّعوا قانوناً، ولا يقدرون أنْ يُغيِّروا شيئاً ممَّا شرَّع الله لهم.

3 ـ إنَّ الدَّولة الإسلاميَّة لا يُؤسَّس بنيانها إلاَّ على ذلك القانون المُشرَّع الذي جاء به النَّبيّ من عند ربِّه، مهما تغيَّرت الظّروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدُّول.[1]

وتأسيساً على الخصائص تلك، عالج المودودي موضوعة الدِّيمقراطيَّة عندما قال:

(إنَّ الدِّيمقراطيَّة عبارة عن منهاج للحُكْم تكون السُّلطة فيه للشّعب جميعاً، فلا تَغَيُّر فيه للقوانين ولا تَبَدُّلَ إلاَّ برأي الجمهور، ولا تُسَنُّ إلاَّ حسب ما تُوحي إليهم عقولهم، فلا يتغيَّر فيه من القانون إلاَّ ما ارتضته أنفسهم، وكُلّ ما لم تُسَوِّغه عقولهم يضرب به عرض

(1) نظريَّة الإسلام السِّياسيَّة، أبو الأعلى المودودي، ص28ـ29، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 1981.

الحائط ويخرج من الدُّستور)، ويُعلِّق على ذلك (إنَّها ليست من الإسلام في شيء. فلا يصحُّ إطلاق كلمة الدِّيمقراطيَّة على نظام الدَّولة الإسلاميَّة).[1]

وقد أجمعت الكتابات السِّياسيَّة الإسلاميَّة الصَّادرة خلال هذا القرن، على أنَّ الأمَّة هي المصدر الوحيد لشرعيَّة الحُكْم، وكما يُترجم ذلك مُحمَّد يُوسف مُوسى في كتابه (نظام الحُكْم في الإسلام): (إنَّ الخليفة يستمدُّ سُلطانه، أو سيادته من الأمَّة التي يُمثِّلها، والتي وكَّلتْهُ في القيام بمهامِّ منصبه، وأنَّ عقد الوكالة يقوم على إيجاب الأصيل وقبول الوكيل)، ويخلص من ذلك للقول: (فإذا وضعنا هذه الحقائق، تبيَّن لنا أنَّ تولية الخليفة لا يمكن شرعاً، وقانوناً أنْ تكون بمُجرَّد عهد الخليفة القائم لأحد من بعده، حتَّى لو قبل منه هذا الأخير، بل لا بُدَّ من رضا الأمَّة بهذا العهد).

وقد أجاد الأستاذ الشَّيخ راشد الغنوشي في بحث موضوع الشُّورى في جوانبه المُختلفة: التَّشريعيَّة، والسِّياسيَّة، والاقتصاديَّة، في كتابه النَّفيس (الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة)، الصَّادر عام 1992؛ حيثُ يلمس القارئ في بحثه القيِّم تفانيه في تقديم الإسلام بصورة مُشرِّفة.

إنَّ أكبر مظهر من مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي هذا الواقع الذي تعيشه أمَّتنا مُنذ قرون، وبالتَّحديد في القرن الأخير، بعد تغلُّب القوى الغاشمة في الحرب العالميَّة الأولى (1914 ـ 1918م) وما تبعه من غزو فكري وعلمي ساهم في تخريج أجيال من أمَّتنا تجهل حقيقة دينها، ولا تعرف عنه إلَّا القليل، فقد أخرجته من حيِّز التَّأهيل لقيادة البشريَّة، وممَّا يُؤسف له أنَّ المُؤسَّسات العلميَّة والشَّرعيَّة في بدايات القرن الميلادي الماضي قد شهدت هي الأخرى خُروقات من بعض المحسوبين عليها، وخاصَّة (علي عبد الرَّازق) في كتابه «الإسلام وأصول الحُكْم»، والذي زعم فيه أنَّ الإسلام منهج رُوحي وعبادي فقط، وأنَّ الرَّسول الكريم ﷺ كان مُرشداً ومُعلِّماً على صعيد الفرد فقط، ولم يكن في منهجيَّته تكوين دولة، ولا صياغة دُستور، ولا تكوين خلافة، وهذا الكتاب تلقَّفته أيدي المُستشرقين والحاقدين على

---

(1) نظريَّة الإسلام السِّياسيَّة، ص 29 ـ 30.

الإسلام، فَعَدّوه مصدراً أوحدَ في مجال دراسة موقف الإسلام من أصول الحُكْم، ومع أنَّ عُلماء المُسلمين في المشرق والمغرب قد ردّوا عليه، وبيّنوا التّهافت الذي فيه، إلاَّ أنَّ الدّراسات الجامعيَّة والاستشراقيَّة الغربيَّة ترجمته إلى أكثر من لُغة، وأصبح بمثابة الدُّستور عندهم في قيادة الحرب الفكريَّة المُوجَّهة ضدَّ الإسلام، يدفعهم إلى ذلك هدف إقناع الأجيال اللاَّحقة أنَّ الإسلام ليس منهجاً يُحتذى في عالم البشريَّة الرّاهن ولا مُستقبلها الواعد.

وقد رافق هذا الحَدَثُ ضياع الخلافة والتي كانت تُمثِّل الرّمز للأمَّة، وذلك عام (1924م) في مُعاهدة لوزان، ومُنذ ذلك التَّاريخ ظهرت النّتاجات الإسلاميَّة الكبيرة في البيان والبُرهان على نصاعة المنهج السِّياسي الإسلامي، وتفرُّده، وشموليَّته بما تقدَّم تفصيله في استعراض بعض أقوال عُلماء المدرسة المُعاصرة، وها هو اليوم يتحوَّل من معركة فكريَّة إلى تأصيل وتقعيد منهجي وبرامج عمل.

ويمكننا أنْ نُحدِّدَ مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي بالآتي:

1 ـ كانت مصادر الفقه السِّياسي الإسلامي السَّابقة تُحاكي الحقبة التي تعيشها، ورُبَّما تبدو ـ أحياناً ـ على شكل مُناصحات لِمَنْ بيده زمام الأمور، وهذا مظهر مُهمٌّ ورئيسي من مظاهر تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي.

2 ـ انهزام الأمَّة أمام الدّعوات التّغريبيَّة، والعلمانيَّة، والاستشراقيَّة، مظهر ودليل واضح على أنَّ الأمَّة لم يكن بحوزتها تقنين واضح لمفاهيم وقواعد فقه سياسي يستهدف المُحافظة على هويَّة الأمَّة وجَمْعها في مُواجهة حضاريَّة منهجيَّة.

3 ـ خُلوُّ الجامعات الإسلاميَّة ـ إلاَّ القليل ـ من دراسات هادفة ومُواكبة لحركة التّقدُّم العلمي بما تُمثِّل تلبية لحاجة الأمَّة في نَشْر مشروعها الحضاري العالمي، ونلحظ هذا القصور بخاصَّة إذا قارنَّا ذلك بحجم الدِّراسات في التّفسير، والفقه، والتّاريخ، والعقائد، بل لم أسمع إلاَّ عن القليل من الجامعات الإسلاميَّة التي أسَّسَت أقساماً مُستقلَّة للسِّياسة الشَّرعيَّة، ولا نعرف عن ذلك إلاَّ الشّيء القليل.

4 ـ يمكننا أنْ نَعُدَّ ظاهرة التَّصارع الإسلامي ـ الإسلامي مظهراً مُفزعاً من مظـاهر تعطيـل الفقه السِّياسي، إذ لو كانت هُناك قواعد وأصول مُتوافرة ومُنضبطة لآليَّات الوحدة والتّعـاون والتّعايش لما شهدت السَّاحة الإسلاميَّة مثل هذا التّكفير والتَّصـارع، أو أنَّ هـذا التّدافـع يمكـن أنْ تكون له أصول مرجعيَّة يُحتكم إليـها حتَّـى لـو لـم تنـل مرتبـة الإجماع، إلاَّ أنَّـها يمكـن أنْ تنتقل بالأمَّة من الجَدَل العقيم إلى اختلاف التّنوُّع والتّكامل، والذي يمكن أنْ يثري الظّـاهرة، وهذا ما حَدَثَ في أصول فقه العبادات والمُعاملات، بما جعل الأمَّة وجهدها الواسع مُتمحـوِراً حول نخبة من المُجتهدين الذين يُمثِّلون مرجعيَّة مُنضبطة للأمَّة في الأحكام الشَّرعيَّة التي يتعبَّد المُسلم بها ربَّه ﷻ، وعندما غابت قواعد الفقه السِّياسي عن المدرسة الفقهيَّة الإسلاميَّة حَدَثَ هذا الارتباك الشّديد الذي تعيشه السَّاحة الإسـلاميَّة اليـوم، ممَّـا أدَّى إلـى نُشـوء الاجتـهادات المُستعجلة من غير المُؤهَّلين لهذه المهمَّة الثّقيلة، ممَّا أدخل فصائل الأمَّة في أزمة ثقة فيمـا بينـها، ولا يمكن أنْ تعود هذه الثّقة إلاَّ بعد ضَبْطِ مرجعيَّات واضحة في قواعد هـذا العلـم تـؤوب لـها الأمَّة حتَّى لو تعدَّدت تنوُّعاً لا تضاداً.

5 ـ أدَّى الانكفاء الكبير الحاصل في مناهج السِّياسة الشَّرعيَّة إلى إخفـاق الحركـة العلميَّة في الأمَّة في تخريج مَلاكات علميَّة سياسيَّة واعيَـة للتّحدِّيـات وقـادرة علـى التحـرُّك في الواقـع الاجتماعي بكفاءة ومُرونة.

6 ـ لازلنا ـ كمشروع حضاري ـ غير مفهومين من لدن العالم الذي نعيش فيـه، بـل رُبَّـما أعطينا المُبرِّر لجُملة من المنابر الإعلاميَّة لتشويه صُورة الإسلام كدين عظيم، بعد أنْ جعلنا من تصرُّفاتنـا إطـاراً للإسـلام، بينمـا تُعَـدُّ كثير مـن هـذه الأفعـال بمثابـة العـبء علـى الإسـلام؛ وهودين يسعى إلى التّفاهم الحضاري، وتقديم أساسيَّات الحوار، والبحـث عـن المُشتركات مع مراكز القوى والتّأثير في العالم.

7 ـ عدم وجود ربط وتمازج بين الجمـهور والنّخبـة مـن حيـثُ التّـأثير والتّـأثُّر، بـل بـدت حـالات عـدم الثّقـة واضحـة وجليّـة، ذلـك كُلُّـه بسـبب غيـاب معـالم لتربيـة سياسـيَّة فعَّالـة ومنهجيَّة.

المطلب الثّاني:

أسباب تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي

لم يكن ما حَصل للفقه السِّياسي الإسلامي من تعطيل ناتجاً عَرَضيًّا، وإنَّما كان حَدَثاً له أسبابه وجُذوره بعيدة الغور والمدى، ويمكننا أنْ نُحدِّدَ هذه الأسباب بالآتي:

1 ـ إنَّ الصِّراع السِّياسي الذي حصل في صدر الإسلام، وبِغَضِّ النَّظر عن مُجرياته وأبعاده ومُبرِّرَاته، كان له الأثر الكبير في تعطيل مسيرة منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي بأبعادها كُلِّها، وذلك بسبب حسم الأمر لصالح المُلك العضوض الذي صادر الرَّأي الآخر، وحجَّم الشُّورى، وتوقَّفت نُظُم المُؤسَّسات التي ابتدأها الإمام الفاروق عُمَر بن الخطَّاب ﷺ عن العمل والتّقعيد والنّماء، فنشأت اتِّجاهات لَي أعناق النّصوص بهدف إرضاء الواقع الذي جاء الإسلام أصلاً للتّأثير فيه لا لتبريره.

2 ـ الحجم المهول من الجُهُود، والمُؤتمرات، والأبحاث، والدِّراسات، التي قامت بها قوافل من المُستشرقين بهدف التّأثير عن طريقها بالأجيال الإسلاميَّة النّاشئة، وهذا ما حصل فعلاً عبر أجيال تخرَّجت وهي تحمل الفكر الاستشراقي الذي يخلط السُّمَّ بالعسل.

3 ـ إذا كان من المنطقي القول بأنَّ الخطأ المُرتكب هو تحميل الآخرين دائماً أسباب الهزيمة الدّاخليَّة، وهذا ما يعاني منه الفكر الإسلامي المُعاصر وفي القانون القُرآني ما يؤيِّد ذلك: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] أيْ أنَّ تشخيص الهزيمة عبر العودة إلى النَّفْس أولى من تحميل الآخرين أسبابها، وبناءً على ذلك؛ فإنَّ الأمَّة الإسلاميَّة تتحمل العبء الأكبر، والسّبب الأهمُّ من أسباب الهزيمة الحضاريَّة الكُبرى التي تعرَّضت لها، فلو كانت المُؤسَّسات العلميَّة في الأمَّة قد أصَّلت المنهج لما استطاعت جماعات التّغريب إقناع جماهير واسعة من أمة الجنسيَّة بالأفكار العلمانيَّة والاستشراقيَّة، هذا؛ مع الاعتراف بجُهُود بُذلت هُنا وهُناك على صعوبة المرحلة وبساطة المُؤسَّسات الإسلاميَّة بالقياس لجُهُود الآخرين.

---

(1) الأنفال: 53. ويُراجَع لذلك، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8، ص 20.

المطلب الثّالث:

وقفة على تجديد أصول الفقه الإسلامي مع استعراض مصادر التّشريع وعلاقتها بقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

سبق أنْ ذكرنا أنَّ تدوين أصول الفقه الإسلامي كان تلبية لحاجة مُجتمعيَّة للدَّولة الإسلاميَّة بألوان طيفها المُختلفة ولحركتها العلميَّة التي كانت تبحث عن قواعد عامَّة تضبط بها حالة التّسيُّب التي نشأت، خاصَّة بعد دخول أفواج جديدة في الإسلام، وهم أقوام مُتنوِّعون مُتعدِّدُون كان فَهْمُهُم للإسلام محدوداً ومُتأثِّراً إلى حَدٍّ بعيد بواقعهم الاجتماعي الذي كانوا يعيشون، ولكنَّ هذه القواعد والأصول أصبحت بعد مُدَّة وجيزة ثوابت لا يجوز الخُروج عليها حتَّى من قِبَل المُجتهدين أنفسهم، تُمثِّل ذلك في الهُجُوم الهائل الذي تعرَّض له أصل كبير من أصول فقهنا الثّرّ ألا وهو (الاستحسان) الذي عرَّفه اللُّغويُّون بأنَّه مِنْ عَدِّ الشّيء حَسناً، وفي الاصطلاح تَمَّ تعريفه بتعاريف كثيرة؛ منها ما قاله البزدوي: (الاستحسان هو: العُدول عن مُوجب قياس جلي إلى قياس خفي أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه).[1]

فإذا عرضت للمُجتهد مسألة يتنازعها قياسان: الأوَّل ظاهر جلي يقتضي حُكْماً مُعيَّناً، والثَّاني قياس خفي يقتضي حُكْماً آخر، وقام في نَفْس المُجتهد دليل يقتضي ترجيح القياس الثَّاني على القياس الأوَّل، أو العُدول عن مُقتضى القياس الجلي إلى مُقتضى القياس الخفي،

---

(1) الآمدي، 4 / 209، المُسوّدة آل تيميَّة، ص455، مطبعة المَدَني، القاهرة، الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص230، دار إحسان، طهران، الطّبعة الرّابعة، 1978 م.

فهذا العُدول، أو ذلك التّرجيح هو الاستحسان، والدّليل الذي اقتضى هذا العُدول يُسمَّى بوجه الاستحسان؛ أيْ سنده، والحُكْم الثّابت بالاستحسان هو الحُكْم المُستحسَن؛ أيْ الثّابت على خلاف القياس الجلي.[1]

هذا؛ وقد عَدَّ السّادة الأحناف الاستحسان حُجَّة شرعيَّة، ودليلاً من أدلَّة الأحكام، وأنكره الشَّافعيَّة، حتَّى نُقل عن الامام الشَّافعي - رحمه الله تعالى - أنَّه قال: (مَنْ استحسنَ فقد شَرَّعَ)[2]، وقال أيضاً: (الاستحسان تلذُّذٌ وقول بالهوى).[3]

والحقيقة أنَّ الغارة على الاستحسان قد سَبَّبَتْ ضرراً كبيراً في مُجمل منظومة التَّأصيل الإسلامي، ولاسيما فيما يتعلَّق بأصول الفقه، إذ إنَّ الاستحسان لم يكن قولاً بالهوى، ولا حيوداً عن الأدلَّة الشَّرعيَّة المُعتبَرَة، فإنَّ إماماً كأبي حنيفة ومدرسته المُباركة يُجلّون عن مثل هذا المسلك، إلاَّ أنَّهم في الحقيقة كانوا يعيشون في مُجتمع مُتحضِّر هو "العراق"، كانت ساحته تُمثِّل تعايشاً حضاريًّا كبيراً ورقيًّا في التَّشريع والقوانين، فكانوا - بذلك - يجيبون عن تحدِّيات مُجتمع مُتحضِّر يختلف كُلِّيًّا عمَّا كان يجيب عنه أئمَّة آخرون في مُجتمع بسيط التّكوين اجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا.

وبالتَّالي؛ فإنَّ مدرسة الأحناف كانت سَبَّاقة في استجلاء هذه القضيَّة العملاقة والهائلة ومُدركة الأبعاد المُستقبليَّة لحَجْم التَّحدِّيات، لذلك؛ كانت - في كثير من الأحيان - تفترض المسائل لتبنِّي الحُلول لها، وقد كان هذا ضروريًّا في مُجتمع داهمته أفواج جديدة من المُنتمين إليه.

---

(1) الوجيز في أصول الفقه، ص231.

(2) الآمدي، ج 4، ص209.

(3) الأمّ، مُحمَّد بن إدريس الشّافعي، ج7، ص27، باب إبطال الاستحسان، دار المعرفة، بيروت، ومعروف **أنَّ** الاستحسان مبني على قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ كما أنَّ جذره التّاريخي يظهر في **أقضية** الخُلفاء الرّاشدين؛ ومنها العُدول عن العقوبة الحدِّيَّة لجريمة السّرقة إلى عقوبة تعزيريَّة، وذلك في عهد الفاروق ﷺ، وكذلك قضاء سيِّدنا عليّ ﷺ بتضمين الصّنّاع.

كما أنَّ طبيعة الاجتهاد أوَّل ما نشأت كانت ظاهرة جماعيَّة مُؤسَّسيَّة، تجلَّى ذلك في اجتماع السّقيفة، وكذلك طريقة الفاروق عُمَر ﷺ عندما كان يجمع البدريِّيْن لُمعضلات المسائل وأمَّهات القضايا، وكذلك استمرَّ الحال في مدرسة الإمام أبي حنيفة النُّعمان بن ثابت ﷺ، فقد كان تقرير المسائل والتّوصُّل إلى الحُكْم الشَّرعي فيها يكون عبر مُحاورات ومُناقشات مُكثَّفة بين الإمام والنّخبة المُتقدِّمة من مدرسته المُباركة؛ وهم أبو يُوسف وزفر ومُحمَّد بن الحسن، وبعد هذه المدرسة كانت أغلب الاجتهادات فرديَّة، وذلك لأسباب عديدة؛ منها توزُّع العُلماء والمُؤهَّلين للاجتهاد في الأمصار الإسلاميَّة المُختلفة لدواعي الفتح ومُتطلَّبات العالميَّة، كما أنَّ مدرسة أبي حنيفة هي وريثة شرعيَّة لمدرسة الصّحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ، والتي أسِّسَت في الكُوفة بتوجيه مُباشر من الإمام عُمَر بن الخطَّاب ﷺ.

بعد ذلك عَرَضَ الخليفة العبَّاسي (المنصور) توحيد الفُتْيا بكتاب واحد، كما هو ثابت في حواره مع إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس ﷺ[1] ومعروف أنَّ الإمام مالكاً رَفَضَ هذا العرض، وقد ذكر السّبب - أيضاً - وهو توزُّع الصَّحابة الكرام في الأمصار الإسلاميَّة؛ حيثُ أنشأ كُلُّ مُجتهد منهم مدرسة خاصَّة تبعاً للظّروف التي كانت تحيط به، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ «المُوطَّأ» لا يمكن أنْ يجتمع عليه المُسلمون كُلُّهم، كما يذهب إلى ذلك الإمام مالك، وقد كان ذلك غاية الإنصاف والعدل من إمام دار الهجرة، غيرَ أنَّ اللاَّفت للنَّظَر أنَّ الدَّولة الإسلاميَّة - لاسيما في العهد العبَّاسي - لم تلتفت إلى تأسيس مدرسة اجتهاديَّة مُؤسَّسيَّة كما فعلت مع عُلوم الطّبِّ والعقائد والمنطق وغيرها، إذ كانت الدَّولة تتبنَّى توجيه مثل هذه المُؤسَّسات، كما تبنَّت حركة التّرجمة وأفكار المُعتزلة في عهد المأمون، ولكنَّها لم تفعل الشّيء نفسه مع مُؤسَّسة الفقه والاجتهاد، فتركت الأمرَ مفتوحاً بين مجموعة من المُجتهدين يقطنون في مناطق مُختلفة، وربَّما ضاع الكثير من أعمارهم ومجهوداتهم بأعمال أخرى، فقد كان الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - تاجراً، وكان انتقال مُحمَّد بن إدريس الشَّافعي من بغداد إلى مصر له أبعاده الخطيرة، إذ كانت بغداد عاصمة الدَّولة وحاضرة العلم، وهي تُمثِّل أيضاً

---

(1) الإمام مالك بن أنس شيخ الإسلام، حُجَّة الأمَّة، إمام دار الهجرة، وهو صاحب المُوطَّأ، تُوفِّي سنة 179 هـ، وله ترجمة واسعة في السِّير، 8 / 48.

مركز القرار، كما أنَّ الإمام أحمد بعد إشغاله بفتنة خَلْقِ القُرآن لم يتفرَّغ كما يجب لبناء مدرسة عملاقة كانت على خُطى مدرسة أبي حنيفة، وقد ازدادت قُدرة على التَّأصيل بعد حركة الجَمْعِ التي أنجزها الإمام أحمد، وذلك بجمعه أربعين ألف حديث في كتابه (المُسند)، ولكنَّ حالة الضّياع ودعم الدَّولة لتيّار الاعتزال الذي تحوَّل من انفتاح عقلاني إلى قُوَّة إرهاب فكري مُدمِّر أدَّى في النّهاية إلى إشغال المُجتهدين، ومنهم الإمام أحمد الذي تبنَّى مجموعة من العُلماء؛ ومنهم ابنه، إلاَّ أنَّ هذه المدرسة قد تفرَّق جَمْعُهَا بعد وفاة الإمام أحمد رحمه الله، ولم يُذكر لها أثر واضح في السَّاحة الفكريَّة والعلميَّة.

وقد كان على الدَّولة إبَّان الحُكْم العبَّاسي خاصَّة أنْ لا تشغل الأمَّة وعُلماءها بفُروع العقيدة التي استقرَّت مباحثها، ولا مجال لإعادة الجَدَل فيها، بل كان ينبغي عليها أنْ تبني المُؤسَّسات العلميَّة المُكافئة، وقد كان هذا حاصلاً في المجالات كُلِّها باستثناء مدرسة الاجتهاد والفقه، فكانت القشَّة التي قَصَمت ظهر البعير لاحقاً، إذ كان الجَدَل والتّرف الفكري من الأسباب المُهمَّة لسقوط الدَّولة العبَّاسيَّة عام (656 هـ).

وقد حصل الشّيء نفسه مع الإمام مالك، فقد كان رفضه لأنْ يُصبح المُوطَّأ دُستور التَّشريع والاجتهاد ومرجعيَّة المُفتين، فكان ذلك غاية الأدب والفضل والزُّهد، وكان من نتيجة ذلك أنْ تعدَّدَت الاجتهادات، واختلفت الرّؤى حتَّى وصلت إلى تصارع وتقاتل، وما كان الفقه الإسلامي يستهدف قَمْعَ التّعدُّدِ، بل رَسَمَ قوانين مُنضبطة وآداباً شرعيَّة للاختلاف، ولكنَّ الذي كان يقصده المأمون هو بناء مُؤسَّسة مرجعيَّة تُحقِّق الانضباط التَّشريعي والفقهي والاجتهادي، وهذا ما لم يجد استجابة لدى الفُقهاء الأجلاَّء، ولا بدائل مطروحة من قِبَلِهِم عليهم رحمة الله تعالى، وهذا بخلاف ما قام به الأحناف، إذ أصبح أحد رموز المدرسة قاضياً للقُضاة.[1]

وفي الحقيقة؛ فإنَّ موضوعاً كهذا لو حصل، وهو بناء المُؤسَّسة الفقهيَّة التَّشريعيَّة لما ظهرت التّيَّارات التّكفيريَّة، ولا حتَّى المنهجيَّة الظّاهريَّة، إذ كانت كُلُّها نتيجة ردود أفعال كان

(1) يُراجَع للتّوسُّع في ذلك (رفع الملام عن الأئمَّة الأعلام) لشيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص11، فما بعدها، مُؤسَّسة مكَّة للطّباعة والإعلام.

يعيشها المُجتمع الإسلامي، فالأولى كانت نتيجة التّسيُّب في النِّظام السِّياسي، والثَّانية كانت نتيجة تجاوز الحدود في مسألة الرَّأي.

ثُمَّ جاءت مُحاولة ابن تيميَّة - رحمه الله - في تأسيس الاجتهاد الجماعي، إلاَّ أنَّها لم تُؤتِ ثمارها، ولم تتحوَّل إلى مُؤسَّسة بسبب أحداث غزو التّتار للعالم الإسلامي، وبغداد خاصَّة التي كانت مركزاً للعلم والفقه، وكذلك المُحاصرة العلميَّة والفكريَّة التي حدثت للشّيخ من قِبَلِ المُرتزقة والمُقلِّدين؛ حيثُ مات شيخ الإسلام في سجن القلعة، كمظهر من مظاهر الاستبداد والظّلم، وذلك لعزله عن النّابغين من تلاميذه الذين أصبحوا - لاحقاً - معالم واضحة وجليلة في العُلوم الشَّرعيَّة؛ ومنهم: ابن قيِّم الجوزيَّة، والحافظ الذّهبي، وابن عبد الهادي، وابن كثير، ولو تهيَّأت الفرصة والجوُّ المناسب لهذه المدرسة لشَكَّلَتْ دائرة ثانية وكبيرة بعد مدرسة الرَّأي البغداديَّة الأولى. حتَّى وصل الأمر إلى الدَّولة العُثمانيَّة التي كانت مُنشغلة بالتَّوسُّع، فقد نشرت الإسلام في أصقاع كثيرة من العالم، إلاَّ أنَّها كانت مُنشغلة بالصِّراع مع الدَّولة الصّفويَّة، وكذلك؛ فقد كانت تتزعَّم نَشْرَ المذهب أكثر ممَّا تتزعَّم نَشْرَ المنهج، وبالتّالي، فإنَّ المجلَّة التي كانت تُصدِرها الدَّولة العُثمانيَّة فضلاً عن مشيخة الإسلام كانت - غالباً - مُؤسَّسات سياسيَّة تابعة للنّظام السِّياسي، ولم تكن مُؤسَّسات علميَّة مُستقلَّة، وهذا ينطبق على (الأزهر) أيضاً، فقد كان مُؤسَّسة سَبَّاقة في تخريج العُلماء، ولكنَّه لم يستطع بناء مدرسة تجديديَّة تُجابه الغزو الحضاري والفكري، بدليل أنَّ نابليون استخدمها في التَّوسُّع والانتشار والانطلاق في الغزو الفكري، كما أنَّ مُحاولة علي عبد الرّازق أظهرت حالة الغبش وعدم الوضوح داخل المُؤسَّسة العلميَّة الأزهريَّة.

أمَّا العصر الذي نعيش فيه فقد شهد ظهور عدَّة مجامع فقهيَّة، ولكنَّها - اليوم - تَعدَّدت وتشعَّبت؛ بحيثُ أصبحت تُمثِّل الرّقعة التي تُقيم عليها، ولم تَعُدْ تُعَبِّر عن الموقف الشَّرعي المطلوب في حادثة ما تحتاج إلى موقف الإسلام منها.

غيرَ أنَّ بواكير هذه النّهضة تُمثِّل بدايات حقيقيَّة لتكوين مُؤسَّسات علميَّة شرعيَّة ذات بُعْدٍ عالميٍّ مُؤسَّسي مُستقلّ، تراجع الأولويَّات، وتبني فقهاً حضاريّاً شاملاً يُمكِّن الأمَّة من

تجاوز حالة التّخلُّف والضّعف، والعمل على تشكيل البديل الحضاري، لاسيما في كُبريات المسائل الطَّارئة في مُعترك الصِّراع الفكري والعلمي، لاسيما في المجال السِّياسي قَيْدَ البحث.

وهذا بدوره يُؤدِّي إلى استقرار الاجتهاد الإسلامي، وتوسيع مفهوم الإجماع نحو إجماع مُؤسسي يُراعي وجود المُؤهَّلين كُلِّهم للاجتهاد، ولا يُؤدِّي إلى تَعَدُّد الإجماعات النّابعة من حالة التّقسيم والتَّصارع التي تَعيشها أمَّتنا.

وهذا يدفعنا في هذا المطلب إلى ضرورة التَّعريف بمُواصفات المُجتهد، فإذا كان عُلماء الأصول قد حَدَّدوا شروط مرتبة الاجتهاد ومُواصفات المُجتهد؛ وهي: معرفة اللُّغة العربيَّة، ومعرفة الكتاب والسُّنَّة، ويُقصد بها المعرفة الحقيقيَّة التي يُمكن التّوصُّل بها إلى الأحكام الشَّرعيَّة، وكذلك معرفة مواضع الإجماع حتَّى لا يقع بأضدادها، ومعرفة مقاصد الشَّريعة، وعلل الأحكام، ومصالح النَّاس، حتَّى يمكن له استنباط الأحكام التي لم تنصّ عليها الشَّريعة بطريق القياس، أو بناءً على المصلحة وعادات النَّاس التي ألفوها في مُعاملاتهم، وتُحقِّقُ لهم مصالحهم.[1]

وكذلك من شروط المُجتهد أنْ يكون عنده استعداد فطري للاجتهاد بأنْ يكون له صفاء ذهن، وعقليَّة فقهيَّة، وحُسن فَهْم، وحدَّة ذكاء، فنوابغ المُجتهدين ما كانوا أكثر من غيرهم معرفة بعُلوم الاجتهاد ووسائله وآلاته، وإنَّما كانوا أكثر من غيرهم في القابليَّة على الاجتهاد وفي الاستعداد الفطري له.[2]

هذا كُلُّه فيما يتعلَّق بالاجتهاد في فقه العبادات والمُعاملات، أمَّا إذا ذهبنا إلى شروط المُجتهد في الفقه السِّياسي فإنَّنا سنضيف شرطاً آخر يتعلَّق بإدراك الواقع الذي يَعيشُه المُفتي والمُستفتي، وكذلك معرفة المُؤثِّرات الإقليميَّة والعالميَّة في ساحة الإفتاء السِّياسي؛ أيْ أنَّ المفتي والمُجتهد في الفقه السِّياسي الإسلامي لابُدَّ أنْ يتعرَّف على مُجريات الأمور التي يعيشها العالم وأساسيَّات لُعبة السِّياسة التي سيتأثَّر بها المُسلمون سَلْباً أو إيجاباً.

---

(1) المُوافقات، 4 / 57، المُستصفى، 2 / 103، الوجيز، ص 405.

(2) الوجيز، ص406.

أمَّا القياس، فهو من مصادر الشَّريعة المُهمَّة والمُعبِّرة عن صلاحيَّة الإسلام لكُلِّ الأزمنة والأمكنة، وما فعله ابن حزم - رحمه الله - مع النِّيَّات السّلميَّة وطفوح كيل الرَّأي، فإنَّ تبنِّي رأي مُنكري القياس كان من نتائجه تقزيم طُروحات الحلِّ الإسلامي للمُجتمع والأمَّة، ولكنْ؛ من فضل الله - تعالى - على الأمَّة أنَّ مُنكري القياس لم يجدوا لهم رواجاً في ساحة الأمَّة الفكريَّة والعلميَّة؛ إذ إنَّ الأمَّة كانت بحاجة إلى مَنْ يُقدِّم لها حلاً، وهي تتداخل وتتصارع مع أمم الأرض آنذاك، وهذا ما لم يستطعه مُنكرو القياس، إذ إنَّ حركة الحياة تحتاج إلى الجديد دائماً.

وبعد (داود)[1] - رحمه الله - وهو مُؤسِّس المذهب الظّاهري، لم نجد غير ابن حزم - رحمه الله - يدافع وينافح عمَّا لا طائل تحته، وذلك مع جلالة قَدْر ابن حزم العلميَّة والفكريَّة، ولكنَّ طاقته تلك ضاعت واستُهلكت وسط ضُمور المُؤسَّسيَّة في الحركة العلميَّة الإسلاميَّة.[2]

وعندما نأتي إلى مصادر الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة فسنجد البراعة الأصوليَّة لعُلمائنا الأفذاذ، فقد توقَّفوا طويلاً عند المصلحة، وقالوا: (أينما كانت المصلحة فَثَمَّ شرع الله) فالمصلحة لُغةً: ما يُحقِّقُ خيراً للفرد أو المُجتمع، ومنه المصلحة الخاصَّة والعامَّة.

وفي اصطلاح الأصوليِّيْن هو جَلْبُ منفعة، أو دفع مضرَّة، أو ما يكون وسيلة لِحِفْظِ مقصود الشَّارع.[3]

فالمصالح الضّروريَّة والحاجيَّة والتّحسينيَّة مُعتبرَة، فمصلحة المُرابي في الحصول على الفوائد الرِّبويَّة مُلغاة ومُهمَلة، وأمَّا المصلحة المُرسَلَة وهي التي لم ينصّ الشَّارع على

---

(1) يُعَدُّ (داود) مُؤسِّسَ المذهب الظّاهري ورافع أصوله، ولكنَّه لم يتوسَّع في حينه لولا جُهُود ابن حزم التي أضفت عليه طابع المذهبيَّة والتّوسُّع، وللتّوسُّع في موضوع القياس تُراجع رسالة (العلَّة في القياس) لأستاذنا الدُّكتور عبد الحكيم السعدي، وهي من مطبوعات دار البشائر الإسلاميَّة.

(2) من أبدع ما أخرجه ابن حزم لحركة التّشريع الإسلامي كتابه العملاق "المُحلَّى" وفيه مُساجلات علميَّة قيمة وعنيفة في الوقت نفسه، كما أنَّ الإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه يُعَدُّ تقنيناً واسعاً للمذهب الظّاهري.

(3) أصول الفقه في نسيجه الجديد، ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميَّة، البُوطي، ص23، مُؤسَّسة الرِّسالة، ط2، 1977 م.

اعتبارها، ولا على عدم اعتبارها، فتكون مُندرجة تحت مقاصد الشَّرع، ولا تكون مُعارضة لنصٍّ يمتلك دلالة قطعيَّة على الحُكْم، وعدم تفويتها لمصلحة أهمّ منها. [1]

وبناءً على هذا؛ فإنَّ القول بالمصلحة المُرسَلَة لا يعني كما زعم مَنْ لم يأخذ بها لا يعني تغليب المصلحة، أيَّة مصلحة على نصِّ الشَّارع، بل هي دليل مُعتَبر يُعمل به على وُفق شروط مُعتبرَة تقدَّم ذكرها.

والمصالح المُرسَلَة لها ترابط مع دليل القياس، باعتبار أنَّ كلَيْهما يُوفِّران رُؤية إسلاميَّة حقيقيَّة يُمكن للجمهور والأمَّة أنْ يُواجها بهما تحدِّي الواقع الذي يعيشانه، ودليلان من أدلَّة هيمنة الإسلام، ومرونته، وعالميَّته، وقُدرته على استيعاب التّنوُّع الاجتماعي للأمَّة، بل الإنسانيَّة أجمع، فقد شَرَّع الإسلام أحكاماً مُفصَّلة مُعتبرَة حتَّى لأهل الذِّمَّة، وأحكاماً خاصَّة بالمُستأمنين. [2]

وقد ذكر الأستاذ الدُّكتور مُصطفى الزّلمي في كتابه القيِّم أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد أهمِّيَّة المصلحة، مُحَدِّداً ذلك بالنّقاط الآتية:

1 ـ المصلحة وسيلة لتوسيع معنى النَّصّ، وامتداد مجال تطبيقه.

2 ـ المصلحة وسيلة مُهمَّة من وسائل تفسير النّصوص الغامضة.

3 ـ العمل بالأدلَّة الشَّرعيَّة التّبعيَّة يرجع في الحقيقة إلى العمل بالمصلحة.

4 ـ النّصوص مُتناهية، والحوادث والوقائع التي تواجه الأسرة البشريَّة في الماضي والحال والمُستقبل غير مُتناهية.

---

(1) أصول الفقه في نسيجه الجديد، 132.

(2) يُراجَع في ذلك أحكام الذِّمِّيِّين والمُستأمنين، د. عبد الكريم زيدان، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 1982م، **فإنَّه** أجود كتاب في هذا الباب حسب ما أعلم، كذلك يُمكن مُراجعة: مُواطنون لا ذمِّيُّون لفهمي هُويدي، والدِّراسة القيِّمة والتي هي بعُنوان: الحُرِّيَّات العامَّة في الإسلام للشّيخ راشد الغنوشي.

5 ـ المصلحة منـاط التَّشـريع ، وهـي أسـاس مُشـترك لتوحيـد التَّشـريعات في الـدُّول ذات المصالح المُشتركة .[1]

وإذا كانت المصلحة مُهمَّة فلم يرد الشَّارع لها أنْ تكون بدون ضوابط ، فقد ذكر الدُّكتور البُوطي ضوابطـها ، وكمـا يلـي : اندراجها في مقـاصد الشَّارع ، وعـدم مُعارضتـها للكتـاب ، وعدم مُعارضتها للسُّنَّة ، وعدم مُعارضتـها للقيـاس ، وعـدم تفويتـها مصلحـة أهـمّ منـها ، أو مُساوية لها .[2]

أمَّا مُصطلح وأصل (سَدّ الذّرائع) ، فالذّرائع لُغة هي : (الوسـيلة التـي يُتوصَّـل بـها إلـى تحقيق غرض مُطلق ، وفي اصطلاح الأصوليِّيْن يعنون بها إعطـاء الوسـيلة حُكْمَ غايتـها)[3] ، وهذا الباب من أبدع أبواب أصول الفقه الإسلامي ، فهو اسـتباق الغاية بوسـيلتها ، فالذّريعـة التي تُؤدِّي إلى الوقوع في المحظور تَحرُم شرعاً ، فالغاية في الإسلام لا تُبرِّرُ الوسيلة ، وهذا باب واسع وقاعدة عظيمة تنبني عليه آلاف المسائل الشَّرعيَّة والقانونيَّة .

قال الدُّكتور عبد الكريـم زيـدان : والأفعـال المُؤدِّيـة إلـى المفاسـد ؛ أمَّـا أنْ تكـون بذاتـها فاسدة مُحرَّمة ، وإمَّا أنْ تكون بذاتها مُباحة جائزة ، فمن الأولى شرب الخمر المُفسد للعقـول ، ولا خلاف بين العُلمـاء في مَنْعِ هـذه الأفعـال ، وهـي لا تدخـل في دائـرة سَـدِّ الذّرائـع ؛ لأنَّـها مُحرَّمة لذاتها ، ونحن نتكلَّم عن الأفعال المُباحة الجائزة المُفضية إلى المفاسد ، وقد أخذ المالكيَّة بأصلَيْ المصلحة المُرسَلَة وسَدّ الذّرائع ، فبينهما ترابط كبير .[4]

أمَّا شَـرْعُ مَـنْ قبلنـا ، فقـد قـال فيـه الشّـيخ مُحمَّـد الخضـري : (اعلـمْ أنَّ شـرائع الأنبيـاء السَّابقين منها ما نسخته شريعتنا ، وهذا لا نزاع في أنَّ النَّبيّ ﷺ لم يتعبَّد به ، ومنه ما لـم ينـصّ على نسخه ؛ وهو قسمان : قسم قَرَّرَتْهُ الشَّريعة ، وهذا لا نزاع في أنَّنـا مُتعبِّـدون بـه ؛ لأنَّـه مـن شريعتنا ، وقسم لم يُقَرَّرْ ؛ ومنه ما قصَّه الله علينا في كتابه ، أو على لسان نبيِّه ﷺ من غير نصٍّ

---

(1) أصول الفقه الإسلامي ، د . الزّلي ، ص135 .

(2) ضوابط المصلحة ، 115 فما بعدها .

(3) إعلام المُوقِّعين ، ابن قيِّم الجوزيَّة ، 3 / 135 ، المكتبة العصريَّة ، بيروت .

(4) الوجيز ، ص250 .

أنَّه كُتب علينا كما كُتب عليهم، ومنه ما لم يرد له ذكرٌ أصلاً، فأمَّا ما لم يرد له ذكر فلا نزاع أنَّنا كذلك غير مُتعبِّدين به؛ لأنَّه لا سبيل إلى معرفته إلاَّ بالتّواتر، وهذا غير مُسلم لأهل الكتاب، فانحصر الكلام فيما قصَّ علينا، والمختار أنَّا متعبِّدون به؛ لأنَّ العُلماء اتَّفقوا على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[1] على وُجوب القصاص في ديننا، ولولا أنَّنا مُتعبِّدون به لما صَحَّ الاستدلال به، ولقوله عليه الصَّلاة السَّلام: «مَنْ نسي صلاة فليُصلِّ إذا ذكرها».[2]

ثُمَّ تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ وهي مقولة مُوجَّهة لُموسى عليه السَّلام كما في القُرآن الكريم.[3]

إنَّ توقُّف الأصوليِّين على مَبْحَثِ شَرْعِ مَنْ قبلنا يدلُّ دلالة عميقة على عدالة المنهج الإسلامي، ونصاعته، وعالميَّته، ومُرونته، فالحكمة ضالة المُؤمن، فهل تنتبه أمم الأرض اليوم وهي تدعو إلى حوار الحضارات إلى حقيقة أنَّ الإسلام لم يلغ شريعة من قبله، بل كانت شريعة رسول الله ﷺ هدفها إتمام البناء الذي اشترك فيه الأنبياء والمُرسلون كُلُّهم، عليهم صلوات الله وسلامه؟!

كما أنَّ في هذا الأصل تدقيقاً وفَهْمَاً عميقاً لحال المُجتمع الذي يريده الإسلام، حتَّى لو تَعَدَّدَتْ أديانه، إذ يقوم منهاجه على قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[4] كما تحتوي الجميعَ المُواطنةُ الصَّالحةُ في جَلْب المصالح ودَفْع المضارّ عن الوطن، حتَّى لو كان هُناك تنوُّع ديني، مادام أنَّ غير المُسلمين لم يتخندقوا في خندق مُحاربة الإسلام والمُسلمين فإنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي يَعُدُّهم مُواطنين؛ لهم ما لنا، وعليهم ما علينا.

---

(1) المائدة: 45.

(2) اللُّؤلؤ والمرجان، 1/ 120 برَقْم (397) دار الحديث، القاهرة.

(3) أصول الفقه، مُحمَّد الخضري بك، ص 356، والآية الكريمة في سورة طه: 14، وللتوسُّع في هذا الأصل يُراجَع: أصول السّرخسي، 2/ 99، إرشاد الفُحول، ص 240، منهاج البيضاوي 2/ 352.

(4) البقرة: 256.

أمَّا حُجِّيَّة قول الصّحابي ، فهي نابعة من عَدِّ ذلك الجيل الفريد قومٌ اختارهم الله ـ تعالى ـ واصطفاهم لرفقة أكرم خلقه ، والمُجتبى من رُسُله ، الرّحمة المُهداة ، وأوّل مَنْ تُفتح له أبواب الجنَّة ، فقد تضافرت النّصوص في عدالتهم ، وإيثارهم للحقِّ على الخَلْق ، وجهادهم في سبيله ، ولا طاعن فيهم إلاَّ مُنافق واضح النّفاق ، وهم المُبلِّغون عن رسوله الكريم ﷺ ، ومُصطلح الصَّحابة الكرام يشمل آل البيت ، والمُهاجرين ، والأنصار ، فالصّحابي عند الجمهور من عُلماء الأصول : مَنْ شاهد النّبيّ ﷺ ، وآمن به ، ولازمه مُدَّة تكفي لإطلاق كلمة الصّاحب عليه عُرْفاً .[1]

وقد فرَّق العُلماء بين قول الصّحابي فيما لا يُدرَك بالرَّأي والاجتهاد ، و قول الصّحابي الذي حصل عليه الاتِّفاق ؛ حيثُ يكون إجماعاً ، وكذلك قول الصّحابي الذي لا يُعرف له مُخالف ؛ حيثُ يكون من قبيل الإجماع السّكوتي ، وهذه الأنواع كُلُّها حُجَّة شرعيَّة مُلزِمة .

أمَّا قول الصّحابي على صحابي مثله ، فلا يُعَدُّ حُجَّة ، فقد كان الصَّحابة الكرام يختلفون اختلافاً علميَّاً مُثرياً للحركة العلميَّة ، أمَّا قول الصّحابي الصّادر عن رأي واجتهاد ، فقد ذهب بعض العُلماء إلى أنَّه حُجَّة شرعيَّة ، وعلى المُجتهد أنْ يأخذ به إذا لم يجد الحُكْم في الكتاب ، ولا في السُّنَّة ، ولا في الإجماع ، وذهب البعض الآخر من العُلماء إلى أنَّه ليس بحُجَّة شرعيَّة ، ولا يلزم المُجتهد أنْ يأخذ بقول الصّحابي ، بل عليه أنْ يأخذ بمُقتضى الدّليل الشَّرعي .[2]

والذي نريد قوله في هذا المبحث هو أنَّ مدرسة الصَّحابة الكرام ينبغي أنْ تكون حُجَّة في التّلقِّي لميزاتها المُعتبَرة شرعاً ، وأنَّ توجيه الطَّعن في هذه المدرسة لا يخدم إلاَّ الحرب المُعلَنَة على الإسلام والمُسلمين ، وأنَّ لظاهرة الفقه السِّياسي جُذُوراً واضحة في مدرسة الصَّحابة الكرام .

---

(1) الوجيز ، 260 ، وللتّوسُّع في هذه المسألة الحسَّاسة تُراجَع الرِّسالة المُناقشة في جامعة بغداد للأخ الدُّكتور مُحمَّد محمود لطيف ؛ وهي بعُنوان : عدالة الصّحابة .

(2) الوجيز ، 261 ، وللتّوسُّع يُنظر : الأحكام للآمدي ، 3 / 195 ، البُرهان لإمام الحَرَمَيْن ، 2 / 1352 ، المُسودة لآل تيميَّة ، ص 336 .

أمَّا العُـرْف، فمـن أجلـى الأدلَّـة علـى عظمـة التَّشـريع الإسـلامي، ومُراعاتـه الظّـروف والأحوال، وشموليَّته في العلاج، وأخذه بالحكمة من أيِّ وعاءٍ خرجت فهو ما ألفه المُجتمع، واعتاده، وسار عليه في حياتـه مـن قـول أو فعـل، ومنـه البيـع بالتّعـاطي، وتقسـيم المـهر إلـى مُؤجَّل ومُعجَّل، وغيرها. [1]

والعُرْف الصّحيـح هـو مـا لا يُخـالف نصّاً مـن نصـوص الشَّـريعة، ولا يُفـوِّت مصلحـة مُعتبرَة، ولا يجلب مَفسَدة راجحة، والعُرْف الفاسد ما كان مُخالفاً لنصٍّ الشَّارع، أو يجلـب ضرراً، أو يدفع مصلحة.

وهـو حُجَّـة لقولـه تعـالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾. قـال القُرطبـي: والعُـرف والمعروف: كُلُّ خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئـن إليـها النُّفُـوس [2]، وللأثـر الموقـوف على ابن مسعود ﷺ (ما رآه المُسلمون حسناً فهو عند الله حسن). [3]

إنَّ الكون المقـروء وهـو القُـرآن الكريـم، والكـون المنظـور وهـو هـذا الخَلْـقُ ليـس فيـهما تناقضٌ مُطلقاً، فقد بثَّ الله ـ تعالى ـ من القوانين الثّابتة والسُّنَنِ المُطَّردة ما سوف يبقـى ويثبـت رغم تقادُم الدّهور والعُصور.

وبمـا أنَّ التَّشـريع الإسـلامي لا يبغـي أصـلاً الاصطـدام بثوابـت المُجتمـع طالمـا كـانت لا تصطدم هي أصلاً بنصٍّ شرعيٍّ مُعْتَبَرٍ، قطعـي في الدّلالـة، فإنَّـه لا ضيـر حينـها مـن اعتبـار العُرْف الصّحيح حُجَّة قاطعة.

وعندما نراجع السِّيرة النَّبويَّة الكريمة نجد أنَّ عشرات القضايا التي كانت ثابتة في المُجتمع العربي جاء الإسلام فأبقاهـا، بـل أفـاد منـها، ومنـها شـرعيَّة الحمايـة؛ حيـثُ دخـل الرَّسـول

(1) الأشباه والنّظائر لابن نجيم، ص93، دار المعرفة، بيروت، ط2.

(2) الأعراف: 199، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7، ص 200.

(3) أثر موقوف على ابن مسعود ﷺ، وقد عَدَّه البعض حُجَّة على الإجماع، وليس على العُرْف، وللتّوسُّع في حجّيَّـة العُرْف يُراجَع: أصول الفقه للدّكتور الزّلمي، ص68 فما بعدها.

الكريم ﷺ في حماية المُطعم عدي، وقال بحقّه وهو ينظر إلى أسرى بدر، وذلك بعد وفاته: (لو كان المُطعم بن عدي حيّاً لأعطيتُه هؤلاء النّتنى). [1]

وفي قوله الكريم: ﴿إنَّما بُعثتُ لأتمِّم مكارم الأخلاق﴾[2] ، إشارة واضحة وعميقة لهذه المنهجيَّة العظيمة، ومن هذه الأخلاق ما مَدَحَتْهُ عليها أمُّ المؤمنين خديجة رضي الله عنها، واستدلَّت بها على رسالته، وعُلو أمرِه، ورفعة دينه، عندما قالت: (والله؛ لا يخزيكَ الله أبداً، فإنَّكَ لتقري الضّيف، وتفكّ الأسير، وتعين على نوائب الدّهر). [3]

ومن هذا المنطلق فإنَّ حركة التَّشريع الإسلامي ينبغي لها أنْ لا تصطدم مع الحركة الاجتماعيَّة في المصالح العامَّة غير المُفضية إلى الانحراف والهَدْم.

إنَّنا نقصد من وراء الكلام في هذه الموضوعات المُتنوِّعة في علم أصول الفقه أنْ نؤكِّد حقيقة رئيسيَّة؛ هي أنَّ قواعد أصول الفقه عندما أُصِّلت وقُعِّدت فقد كان الهَدفُ منها ضَبْطُ عمليَّة الاجتهاد وتطويرها، ولم يكن المقصود منها تعويق هذه الحركة وتجميدها، وبالتّالي؛ فالواجب على الباحثين والدّارسين جميعهم أنْ يجعلوا من هذه الأصول والقواعد الكُلِّيَّة مناهج مرنة ومُستوعبة لحركة الاجتهاد ومُنطلقات للتّغيير الاجتماعي التي تمرُّ بها مُجتمعاتنا الإسلاميَّة، ونخصُّ بالذِّكْر الحاجة المُلحَّة في الموضوع قَيْد البحث؛ وهو قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

---

(1) رواه البُخاري، 4/ 111، 5/ 110، والإمام أحمد، 4/ 80، وهو في المشكاة برَقْم (3965)، وفي الفتح، 7/ 323، وذكره القُرطبي، 8/ 13.

(2) تقدَّم تخريجه ص19.

(3) رواه البُخاري، كتاب بدء الوحي، وهو في الفتح، 1/ 21.

المطلب الرّابع:

العلمانيَّة والاستشراق والفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ ما كُتب في موضوعة العلمانيَّة كنتيجة استسلمت لها الشُّعوب العربيَّة والإسلاميَّة نقلاً للتّجربة في صراع الكنيسة مع العُلماء كان كبيراً وواسعاً، فقد أحصى الأستاذ محيي الدِّين عطيَّة في قائمة ببليوغرافية مُنتقاة مائة دراسة وبحثاً وندوة.[1]

غير أنَّنا ـ هُنا ـ نبحث في إطار أثر العلمانيَّة والاستشراق في موضوع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

لقد هجم المُستشرقون، وبعدهم العلمانيُّون على موضوع السِّياسة الشَّرعيَّة، وخصّوه بالجهد والاستهداف، وذلك لمعرفتهم بأنَّه أوَّل عُرَى الإسلام.[2]

قال رينان الفرنسي المُستشرق؛ وهو مُخَطِّطُ الاستعمار الفرنسي: (إنَّ الفلسفة العربيَّة هي الفلسفة اليُونانيَّة مكتوبة بأحرف عربيَّة).

وقال شيلدون آموس: (إنَّ الشَّرع المُحمَّدي ليس إلاَّ القانون الرُّوماني للإمبراطوريَّة الشّرقيَّة مُعَدَّلاً وُفق الأحوال السِّياسيَّة في المملكات العربيَّة)، ويقول كذلك: (إنَّ القانون

---

(1) ممَّا كُتب في ذلك: الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه للدّكتور يُوسف القرضاوي، مُؤسَّسة الرِّسالة، ط4، 1997، وتهافت العلمانيَّة للدّكتور عماد الدِّين خليل، والعلمانيَّة للدّكتور سفر الحوالي، ويُراجَع في ذلك: إسلاميَّة المعرفة، العدد الخامس، ص199 فما بعدها.

(2) إشارة إلى الحديث الشّريف: ﴿لتنقضَنَّ عُرى الإسلام عُروة عُروة، أوَّلها الحُكْم، وآخرها الصّلاة﴾، وقد رواه الحاكم في المُستدرك، 4/ 92، وهو من مجمع الزّوائد للهيثمي، 7/ 281، وعند ابن حبَّان برَقْم (257)، وفي التّرغيب، 1/ 385.

المُحمَّدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي)، وجاء في تقرير وزير المُستعمرات البريطاني (أومسبي غو) لرئيس حكومته بتاريخ 9 يناير 1938م: (إنَّ الحرب علَّمَتْنا أنَّ الوحدة الإسلاميَّة هي الخطر الأعظم الذي ينبغي على الإمبراطوريَّة أنْ تحذره، وتحاربه، وليس الإمبراطوريَّة وحدها، بل فرنسا أيضاً، ولفرحتنا، فقد ذهبت الخلافة، وأتمنَّى أنْ تكون إلى غير رجعة)، ويقول ريتشارد بل: (إنَّ مُحمَّداً قد استمدَّ القُرآن من مصادر يهوديَّة، ومن العهد القديم بشكل خاصٍّ، وكذلك من مصادر نصرانيَّة).[1]

وممَّا هو معروف أنَّ مُؤتمر كولورادو خَصَّصَ مبلغ (1000) مليون دولار ميزانيَّة للتَّبشير، وقد كانت مُقَرَّرَات هذا المُؤتمر من الخطورة؛ بحيثُ استهدفت إعدام المرجعيَّة الإسلاميَّة.

إنَّ من أهمِّ قواعد المنهجيَّة الاستشراقيَّة هي المُبالغة في الشَّكِّ والافتراض والنَّفي الكيفي، وأنموذج ذلك (مرجليوث) الذي قَدَّمَ عناصر الشَّكِّ في الرِّواية والرُّوَاة، ثُمَّ تَقَدَّمَ خطوة للإجهاز على الشِّعر الجاهلي، ووصفه بأنَّه منحول.[2]

وكذلك من قواعده إسقاط الرُّؤية الوضعيَّة العلمانيَّة والتَّأثيرات البيئيَّة المُعاصرة في الوقائع التَّاريخيَّة، وكذلك إخضاع التُّراث الإسلامي للتَّفسير المادِّي للتَّاريخ، وذلك مثل مفاهيم: المرحلة الإقطاعيَّة، الأرستقراطيَّة المكِّيَّة، أرستقراطيَّة الرَّقيق، الملكيَّة الرُّوحيَّة الجديدة، جمهوريَّة مكَّة.. إلخ.[3]

وكذلك دراسة الإسلام كخبرة تاريخيَّة مُنقطعة عن المصدر الإلهي، فقد أسقط المُستشرقون البُعْدَ الغيبي عن الإسلام، وتعاملوا مع الإسلام كدين وتُراث من خَلْق البشر، وكذلك الانتقائيَّة والاختلاف في تصنيف العُلوم الإسلاميَّة؛ بحيثُ يقومون بدراسة المواضيع التي لم يكن لها في التُّراث الإسلامي أيُّ وزن، أو قيمة.

---

(1) الموسوعة المُيسَّرة في الأديان والمذاهب المُعاصرة، النَّدوة العالميَّة للشَّباب الإسلامي، ص33، الرِّياض.
(2) نظريَّات التَّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة، د. نصر مُحمَّد عارف، ص127، الدَّار العالميَّة والمعهد العالمي، 1981م.
(3) نظريَّات التَّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة، 128.

أمَّا أهداف الاستشراق، فقد تُمثَّلت في حماية العقل الأوروبي، والحفاظ على العقيدة المسيحيَّة، وكذلك التّبديل الثّقافي للأمم والشُّعوب غير الأوروبيَّة، فقد سعت لتبديل النُّظُم السِّياسيَّة لإدخال الخُطَطِ السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي تُحَقِّقُ أهداف الغرب في الهيمنة والسّيطرة كما لاحظ (هـ. لامارش) أنَّ الهدف من الغزو هو الدّعوة إلى المَدَنيَّة المسيحيَّة في أفريقيا وآسيا، وكذلك من أهدافه تسهيل مهمَّة السّيطرة على الشّرق وإضعاف مُقاومته.[1]

أمَّا العلمانيَّة (SECULARISM) وترجمتها الصّحيحة: اللادينيَّة أو الدّنيويَّة؛ وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير دين، وتعني في جانبها السِّياسي بالذّات اللادينيَّة في الحُكْم.[2]

نشأت هذه الدّعوة في أوروبا، وعَمَّتْ أقطار العالم بتأثير الاستعمار والتّبشير والشّيوعيَّة، وقد أدَّت ظُروف كثيرة قبل الثّورة الفرنسيَّة سنة 1789م، وبعدها إلى انتشارها الواسع، وذلك بعد تحوُّل رجال الدِّين إلى طواغيت، ومُحترفين سياسيِّين، ومُستبدِّين تحت ستار الإكليروس، وبَيْع صكوك الغفران، وكذلك بسبب وقوف الكنيسة ضدَّ العلم، وهيمنتها على الفكر، وتشكيلها محاكم التّفتيش، واتِّهام العُلماء بالهرطقة، وكان من آثارها في عالمنا الإسلامي إلغاء الحُكْم بالشَّريعة الإسلاميَّة.

إنَّ ما تمَّ تطبيقه على المسيحيَّة والمُجتمع الأوروبي لا يُمكن نقله حرفيّاً إلى الإسلام والمُجتمع الإسلامي، فالمسيحيَّة ليس فيها تشريع لشُؤون الحياة، كما أنَّ الإسلام ليس فيه سُلطة دينيَّة بابويَّة، كما أنَّ تاريخ الكنيسة الدّموي غَيْر تاريخ الإسلام الذي شهد إعطاء الحُرِّيَّات للجميع حتَّى الخصوم.[3]

---

(1) نظريَّات التّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة، 132، 133.

(2) الموسوعة المُيسَّرة، 367.

(3) الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه، د. يُوسف القرضاوي، ص48، 59.

فالعلمانيَّة ضدَّ الدِّين؛ وهي ضدّ الدُّستور الذي يُقـرُّ في بلداننـا العربيَّـة والإسـلاميَّة بـأنَّ الإسلام دين الدَّولة الرَّسمي، كما أنَّ اللُّغة العربيَّة لُغتها الرَّسـميَّة، وأنَّ (الشَّـريعة الإسـلاميَّة هي المصدر الرَّئيسي للتَّشـريع)، كمـا أنَّ الدُّسـتور يكفـل الحُرِّيَّـة الدِّينيَّـة لكُـلِّ مُواطـن، بينمـا تكون العلمانيَّة ضدّ رأي الشَّعب المُسلم، وبالضّدّ من مصلحة الأمَّة.[1]

إنَّ موضوع العلمانيَّة قد كُتبت فيه رسائل ودراسات وأبحاث كثيرة، إلاَّ أنَّنا نركِّز ـ هُنـا ـ على علاقة المُصطلح بظاهرة تعطيل تقنـين الفقـه السِّياسـي الإسـلامي، فقـد كـانت العلمانيَّـة وسـيلة الاستشـراق في غـزو عالمنـا الإسـلامي ووَضْـعَ مواطـئ أقدامـها في جامعاتـه العلميَّـة ومدارسه الفكريَّة، فنقلوا تاريخ أوروبـا وتجربتـهاعلى تـاريخ وواقـع لا يُماثلـه، وهـو الواقـع الإسلامي، وذلك لأسباب تمَّ شرحها سابقاً.

فإذا حَدَثَ هذا التّعويق كُلُّه للمنهجيَّة الإسلاميَّة على وجه العُموم فلابُـدَّ حينئـذٍ مـن أنْ يتعرَّض الفقه السِّياسي الإسلامي خاصَّة بوصفه أهمّ المفاصل المُستهدَفَة في المنظومة الإسلاميَّة إلى حملـة شـعواء، بـل وهادفـة ومنهجيَّـة اسـتغرقت عقـوداً مـن الزّمـن، واسـتهلكت مئـات الدِّراسات والمُؤتمرات.

غـير أنَّ جُـهُود المُستشـرقين اسـتفزَّت الغيوريـن مـن عُلمـاء الأمَّـة ودُعاتـها المُخلصــين، فكانت تلك الجُهُود الكبيرة ـ ولا تزال ـ تُقيـم البراهين النَّظريَّـة والعمليَّـة علـى شـرعيَّة النِّظـام الإسلامي وتفرُّده في البناء والتَّأصيل، ولعلَّ جُهُود مدرسة التّجديـد التـي تمَّـت الإشـارة إليـها سابقاً، وجُهُود العُلماء، والمُؤسَّسات العلميَّة التي سيتمُّ الكلام عنها لاحقاً، تُمثِّـل أفضـل رَدٍّ وتوضيح على تلك الجُهُود الاستشراقيَّة كُلِّها التي سُخِّرت لها أقـلام، وجامعـات، ومراكـز، وبُحوث، وميزانيَّات كبيرة في دُول ضخمة: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ﴾.

---

(1) الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه، د. يُوسف القرضاوي، ص84.

المطلب الخامس:

الخلافةُ والمُلْكُ (العلُماء والحُكَّام) والفقه السِّياسي الإسلامي

من المعروف أنَّ الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ قد ترك الأمر شُورى بين صحابته الكرام، وذلك كتطبيق عملي لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1]؛ حيثُ كان الإسلام - ولَمَّا يزل - دينَ الأكفَّاء؛ حيثُ تُبنَّى المنازل فيه على قَدْر السَّبْق والتَّقوى والعمل الصَّالح، ومعروف ما جرى في اجتماع السَّقيفة الذي يُمثِّل أعلى درجات الحوار السِّياسي الذي انتهى بإعلان أبي بكر خليفة للمُسلمين، ثُمَّ بايعه أهل الحلِّ والعَقْد، ثُمَّ الأمَّة جمعاء، مُمَثَّلة في مركز الحُكْم فيها، وهو المسجد، ثُمَّ تلا خطبته الشَّهيرة: (أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإذا عصيتُهُ فلا طاعة لي عليكم، القويُّ عندي فيكم ضعيفٌ حتَّى آخذ الحقَّ منه، والضَّعيف عندي فيكم قويٌّ حتَّى آخذ الحقَّ له).[2]

ثُمَّ استمرَّ الأمر شُورى، فما كان استخلاف عُمَر بن الخطَّاب ﷺ وصيَّةً أوصى بها الصِّدِّيق، وإنَّما كان بالتَّداول لثلاثة أيَّام مع أكابر الصَّحابة؛ ومنهم سَيِّدنا عليّ بن أبي طالب ﷺ، ولَمَّا قال أبو بكر ﷺ سأقرأ عليكم كتاباً، قال عليّ ﷺ: (إنْ كان فيه عُمَر فاقرأه، وإنْ لم يكن فيه عُمَر فلا تقرأه).[3]

---

(1) الشُّورى: 38.

(2) سيأتي تخريجه في الفصل الثَّالث.

(3) ويُراجَع في بيان هذه القضيَّة المهمَّة، الطَّحاويَّة، 471 فما بعدها، المكتب الإسلامي، بيروت، ط9، 1988 م.

وكذلك حَدَثَ مع عُثمان بن عفَّان ﷺ مُوحِّد الأمَّة على القُرآن، وكذلك الحال في عهد عليّ بن أبي طالب ﷺ حتَّى جاء المُلك العضوض الذي حَدَّث بشأنه الرَّسول الكريم ﷺ عندما قال: (ستكون بعدي ثلاثون خلافة راشدة على منهاج النّبوَّة، ثُمَّ تكون مُلكاً عضوضاً، ثُمَّ مُلْكاً جبريّاً، ثُمَّ ترجع خلافة على منهاج النّبوَّة). [1]

وعندما نستعرض الخلافة الرّاشدة نجد الأمراء هم العُلماء، إذ نَصَّ النّظام السِّياسي الإسلامي على مُواصفات خاصَّة في القائد السِّياسي؛ ومنها الاجتهاد.

كما نجد أنَّ الخليفة كانت له مجموعة من المُستشارين والوُزراء من أهل العلم والنّصيحة والتّجربة، والجُرأة في الحقّ، والتّجرُّد في طَلَبِ الآخرة، والحرص على مصلحة المُسلمين لا المصلحة الخاصَّة، كان هؤلاء هم رُوَّاد مجالس الخُلفاء وبطانته ودالّوه على الخير.

وعندما جاءت حقبة المُلك العضوض، واشتدَّ الصِّراع السِّياسي في الأمَّة حَدَثَ النّزاع والصِّراع بين الأمراء والعُلماء؛ لأنَّ الأمراء قد تولّوا الأمر على وُفق الوراثة التي لا تتناسب مع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي القاضي بالتّداول عن طريق الشُّورى.

لقد قام العُلماء المُسلمون على مدار التَّاريخ الإسلامي بوظيفة التَّأصيل والتّعبئة لمشروع الأمَّة الحضاري، وعلى مُختلف الأوجه، ظهر ذلك واضحاً في سِيَرِ المُجَدِّدين والمُصلحين، ومنهم عُمَر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) في ابتداء ثورة التَّدوين في الحديث الشّريف، وأبو حنيفة في تأسيس مدرسة الاجتهاد المُؤسَّسي، والشَّافعي في فقه الواقع، ومالك وأحمد في بناء مدرسة الحديث والأثر، وعبد القادر الكيلاني في تأسيس مدرسة التّربية الجهاديَّة والسِّياسيَّة، وينسحب هذا على الواقع المُعاصر، إذ كانت توجُّهات العُلماء ومجهوداتهم تُوظَّف - غالباً - لموقف آني مرحلي، ولا تتبناها النُّخْبة، ظهر ذلك جليّاً في جُهُود جمعيَّة عُلماء الجزائر وغيرها.

---

(1) رواه أبو داود برَقْم (4634)، (4635) وهو حديث حَسَنٌ كما قال مُحقِّقُ الطّحاويَّة، 473.

المطلب السّادس:

الجامعات والمُؤسَّسات الإسلاميَّة وظاهرة الفقه السِّياسي الإسلامي

كانت الجامعات والمُؤسَّسات الإسلاميَّة مسؤولة عن ضُمور الاهتمام بجوانب الفقه السِّياسي الإسلامي، فلو نظرنا إلى المساحات المنهجيَّة لُمجمل العُلوم الإسلاميَّة، لاسيما الفقه السِّياسي الإسلامي، لوجدنا ذلك يكاد يكون معدوماً في السِّياسة الشَّرعيَّة، إذ ـ غالباً ـ ما تُدرس المُتون، أو شروحها في أبواب العبادات والمُعاملات، ولا يُولَى جانب الحرب والسِّلْم والسِّياسة الشَّرعيَّة أيَّ اهتمام يذكر هذا، غير أنَّ المناهج ـ أصلاً ـ لم تَعُدْ تُوفِّر التّحصين الكافي حتَّى لطَلَبَة المدارس والجامعات الشَّرعيَّة الثّبات في الواقع والقُدرة على الصّمود في وجه التَّحدِّيات المُتَعَدِّدَة، والاستعداد للتَّأثير والتَّفاعل في الواقع المُجتمعي الذي يعيشُهُ الطَّالب، و هذا الكلام نفسه يُقال على المُؤسَّسات البحثيَّة والثّقافيَّة في عالمنا الإسلامي الرَّحيب، وهذا لا يُقَلِّلُ من أهمِّيَّة الجُهُود الكبيرة و المُهمَّة التي قامت بها شخصيَّات، ومُؤسَّسات، وجامعات، ومراكز بحوث في عالمنا الإسلامي الرّحيب في خدمة التّأصُّل السِّياسي الذي نحن بصدده، ومن هذه المجهودات ما يأتي:

1 ـ قامت مجموعة خَيِّرَة من العُلماء بتأصيل مفاهيم وقواعد السِّياسة الشَّرعيَّة، وتوفير دراسات جادَّة في موضوع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، ويمكن أنْ نَعُدَّ أبرزهم: (الإمام مُحمَّد رشيد رضا، ومن أهمِّ ما كَتَبَ ـ إضافة إلى المنار ـ الخلافة والمُلك، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، ومن أهمِّ ما كَتَبَ: الإسلام والاستبداد السِّياسي، والتّعصُّب والتّسامح بين المسيحيَّة والإسلام، والاستعمار أحقاد وأطماع، وحُقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المُتَّحدة، والإسلام المُفترى عليه بين الشّيوعيِّين والرّأسماليِّين، وظلام من

الغرب، ودُستور الوحدة الثّقافيَّة بين المُسلمين، ومُستقبل الإسلام خارج أرضه، جهاد الدّعوة بين عجز الدّاخل وكيد الخارج، د. يُوسف القرضاوي، ومنها: الحُلول المُستوردة، وكيف جنت على أمّتنا؟، والحلُّ الإسلامي فريضة وضرورة، وغير المُسلمين في مُجتمع الإسلام، والإسلام والعلمانيَّة، وأولويَّات الحركة الإسلاميَّة، و الصّحوة الإسلاميَّة، وهموم الوطن العربي الإسلامي، والصّحوة الإسلاميَّة بين الجحود والتَّطرُّف، وفي النِّظام السِّياسي للدَّولة الإسلاميَّة، ومن فقه الدَّولة في الإسلام، و السِّياسة الشّرعيَّة، د. عبد الكريم زيدان؛ لاسيما: أحكام الذِّمِّيِّين والمُستأمنين، أحكام القضاء والفرد والدَّولة، والمدخل لدراسة الشَّريعة الإسلاميَّة، والشَّريعة الإسلاميَّة والقانون الدّولي العامّ، وحُقوق الأفراد في دار الإسلام، العلاَّمة محمود شيت خطَّاب؛ ولاسيما: الرَّسول القائد والعسكريَّة العربيَّة الإسلاميَّة، والسِّفارات النَّبويَّة، وبقيَّة موسوعة قادة الفتح الإسلامي، الشّيخ أبو الحسن النّدوي؛ ومنها: ربَّانيَّة لا رهبانيَّة، والإسلام السِّياسي، العلاَّمة المودودي؛ ومنها: مفاهيم إسلاميَّة حول الدِّين والدَّولة، تدوين الدُّستور الإسلامي، الأستاذ سيِّد قُطْب؛ ومنها: في ظلال القُرآن، خصائص التّصوُّر الإسلامي، ومُقوِّمات التّصوُّر الإسلامي، و المُستقبل لهذا الدِّين، الشّيخ راشد الغنوشي؛ ومنها: الحُرِّيَّات العامَّة في الإسلام، و حُقوق المُواطنة، د. حسن التُّرابي؛ ومنها: المُصطلحات السِّياسيَّة في الإسلام، و المسألة الدُّستوريَّة، و المُسلم بين الوُجدان والسُّلطان، و تجديد أصول الفقه الإسلامي).

2 ـ قامت وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة في دولة قطر بإصدار سلسلة دوريَّة تصدر كُلّ شهرين، يقوم بتحريرها والإشراف عليها الأستاذ عُمَر عبيد حسنة، وقد أسهمت هذه السّلسلة في تأصيل قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، ومن دراساتها: مُشكلات في طريق الحياة الإسلاميَّة للشّيخ مُحمَّد الغزالي، و الصّحوة الإسلاميَّة بين الجحود والتّطرُّف للشّيخ يُوسف القرضاوي، وحول إعادة تشكيل العقل المُسلم للدّكتور عماد الدِّين خليل، والاستشراق والخلفيَّة الفكريَّة للصّراع الحضاري للدّكتور محمود حمدي، و المذهبيَّة الإسلاميَّة والتّغيير الحضاري للدّكتور مُحسن عبد الحميد، و نظرات في مسيرة العمل الإسلامي للأستاذ عُمَر عبيد حسنة، دراسة في البناء الحضاري للدّكتور محمود مُحمَّد سفر،

والنَّظريَّة السِّياسيَّة الإسلاميَّة في حُقوق الإنسان الشَّرعيَّة للدّكتور مُحمَّد أحمد مفتي، واليهود والتّحالف مع الأقوياء للدّكتور نُعمان عبد الرّزاق السّامرائي، و المنهج النّبوي والتّغيير الحضاري للأستاذ برغوث عبد العزيز، و الإسلام وصراع الحضارات للدّكتور أحمد القديدي، و المُستقبل للإسلام للدّكتور أحمد علي الإمام، و من فقه الأقلّيّات المُسلمة للأستاذ خالد عبد القادر.

3ـ قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعَقْد مجموعة كبيرة من المُؤتمرات والنّدوات قُدِّمت فيها أوراق بحثيَّة مُتنوِّعة، كما أصدر مجموعة من الأبحاث والدِّراسات والموسوعات في إطار المُساهمة في تقنين الفقه السِّياسي الإسلامي؛ ومنها: حُقوق المُواطنة للشّيخ راشد الغنوشي، وتجديد الفكر الإسلامي للدّكتور مُحسن عبد الحميد، ونظريَّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي للدّكتور أحمد الرّيسوني، ونظريَّات التّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة للدّكتور نصر مُحمَّد عارف، والأبعاد السِّياسيَّة لمفهوم الحاكميَّة للأستاذ هشام جعفر، وفلسفة المشروع الحضاري للدّكتور أحمد مُحمَّد عبد الرّزاق، وسُنَن القُرآن الكريم في قيام الحضارات وسقوطها للأستاذ مُحمَّد هيشور، والمرأة والعمل السِّياسي للأستاذة هبة رؤوف عزَّت، وأصول الفكر السِّياسي في القُرآن المكِّي للدّكتور التّيجاني عبد القادر، والدّور السِّياسي للصّفوة في صدر الإسلام للسَّيِّد عُمَر، ونظريَّة الاستعداد في المُواجهة الحضاريَّة للاستعمار للأستاذ أحمد العماري، والسِّياسة الشَّرعيَّة ومفهوم السِّياسة الحديث للأستاذ محيي الدِّين قاسم، ودور أهل الحلِّ والعَقْد في الإسلام للدّكتور فوزي خليل، وفقه الأولويّات.. دراسة في الضّوابط للأستاذ مُحمَّد الوكيلي، وفي النَّظريَّة السِّياسيَّة من منظور إسلامي للأستاذ سيف الدِّين عبد الفتاح، والحُقوق والحُرِّيَّات السِّياسيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة للدّكتور رحيل مُحمَّد غرايبة، وقواعد المقاصد عند الشّاطبي للدّكتور عبد الرّحمن الكَيلاني، وموسوعة العلاقات الدّوليَّة في الإسلام؛ وهي اثنا عشر كتاباً لفريق عمل مُتكامل، العقيدة والسِّياسة للدّكتور لؤي صافي، وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل للدّكتور عبد المجيد النّجَّار، وفي مصادر التُّراث السِّياسي الإسلامي للأستاذ نصر مُحمَّد عارف، والعطاء الفكري للشّيخ مُحمَّد الغزالي وقائع جلسات الحلقة ودور حُرِّيَّة الرَّأي في الوحدة الفكريَّة بين المُسلمين للدّكتور عبد المجيد النّجَّار،

والتّعدُّديَّة ... أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع للدّكتور طه جابر العُلواني، و العُنف وإدارة الصِّراع السِّياسي بين المبدأ والخيار للدّكتور عبد الحميد أبو سُليمان.

4 ـ هُناك جمهرة من العُلماء مِمَّنْ كَتَبوا في موضوعة السِّياسة الشَّرعيَّة، ومنهم عبد القادر عودة في كتابَيْه: الإسلام، وأوضاعنا السِّياسيَّة والقانونيَّة، وكذلك أنور الجندي، ومنها العالم الإسلامي والاستعمار، والدُّكتور مُحمَّد البهي في الفكر الإسلامي والمُجتمع المُعاصر، والدُّكتور مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي في: فقه السِّيرة، وضوابط المصلحة في الشَّريعة الإسلاميَّة، وكتاب الجهاد، وأستاذنا الدُّكتور مُحسن عبد الحميد؛ وخاصَّة في كُتُبه القيِّمة: المُعارضة السِّياسيَّة في الإسلام، و المذهبيَّة الإسلاميَّة والتّغيير الحضاري، وأزمة المُثقَّفين تجاه الإسلام، وتجديد الفكر الإسلامي، وصراع الأفكار، الدُّكتور عماد الدِّين خليل في كُتُبه القيِّمة: تهافت العلمانيَّة والسُّلطان والقُرآن، وملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عُمَر بن عبد العزيز، وحول إعادة تشكيل العقل المُسلم.

5 ـ قامت مجموعة من الجامعات، ومراكز البُحوث، ودُور النَّشْر، بمجهودات قَيِّمَة في مجال تأصيل قواعد السِّياسة الشَّرعيَّة، أو استبيان بعض من أدواتها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ قسم السِّياسة الشَّرعيَّة في جامعة الأزهر الشّريف.

ب ـ قسم السِّياسة الشَّرعيَّة في جامعة قطر.

ج ـ الاتِّحاد العالمي للشّباب الإسلامي.

د ـ المجمع العلمي العراقي.

هـ ـ بيت الحكمة في العراق.

و ـ مركز دراسات الوحدة العربيَّة في بيروت.

ز ـ مركز بحوث السُّنَّة والسِّيرة في قطر.

ح ـ المُنظَّمة الإسلاميَّة للتّربية والثّقافة والعُلوم (الآيسسكو).

ط ـ المركز القومي وهيئة الأعمال الفكريَّة في السُّودان.

الفصل الثّاني:

قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي وفقه سياسة الدّعوات الرِّساليَّة



المبحث الأوَّل:

فقه السِّياسة في رسالة النَّبيّ نُوح عليه السلام
مُقارَناً بالفقه السِّياسي الإسلامي

مدخل:

تتحدَّدُ أهميَّة دراسة فقه السِّياسة في رسالات الرُّسُل من الأنبياء الكرام من خلال ما ورد في القُرآن الكريم تحديداً، وذلك تحقيقاً للتّرابط بين الدَّعوات الرِّساليَّة، انطلاقاً من ضرورة تحلِّي المُسلم بأركان إيمانه؛ ومنها الإيمان بالكُتُب والرُّسُل.

كذلك؛ فإنَّ البعض ربَّما يستشهد بما جاء في القُرآن الكريم عن نبيٍّ من الأنبياء، أو رسول من الرُّسُل على شرعيَّة عمل قام به، غير مُستشعر بأنَّ النِّظام السِّياسي الإسلامي له قواعد مُحَدَّدَة، فربَّما يكون ما فعله رسولٌ مُعيَّن منسوخاً بما جاء في الإسلام العظيم.

كذلك؛ تدفعنا المُقارنة نحو اليقين المُطلق بقيادة هذا الدِّين ورسوله الكريم ﷺ لسائر الأديان، تمثَّل ذلك في صلاة الأنبياء والمُرسَلين خلف الصّادق المصدوق عليه الصَّلاة والسَّلام في حادثة الإسراء والمعراج الشّهيرة.

وها نحنُ نبتدىء بالرَّسول الكريم والنَّبيّ الأمين نُوح عليه السلام، آملين أنْ نرجع إليهم في بُحوث أخرى، مُستجلين الفقه السِّياسي لقافلة مُباركة من الأنبياء والمُرسَلين، وقد اقتصرْنا

في هذه الدِّراسة على أربعة من الرُّسُل الكرام؛ هم نُوح، وإبراهيم، ومُوسى، وعيسى، عليهم السَّلام.

هذا؛ مع الإشارة الى أنَّ كثيراً من النَّبيِّيْن مِمَّنْ وردت سِيَرُهم وقَصَصُهم في القُرآن الكريم كان لهم فقه سياسي ثري، ولكنَّنا لم نضمّه إلى هذا الفصل خشية الإطالة، ومنهم النَّبيّ الكريم يُوسف عليه السلام، فَقَدْ كَانَ فقهه السِّياسي زاخراً وواسعاً.

وكذلك الحال بالنّسبة لسُليمان عليه السلام، كما جاء مُفَصَّلاً في الكتاب الكريم بما يُمكن أنْ يقوم باحثون مُختصُّون بهذه المهمَّة.

المطلب الأوَّل:

الواقع الاجتماعي من خلال القُرآن الكريم

يمكننا رَصْدُ الواقع الاجتماعي الذي خاطبه النَّبيّ نُوح عليه السلام، وذلك عبر تحديد مُميِّزاته الآتية:

1 ـ كان إرسال نُوح عليه السلام إلى قومه نهجاً فريداً في أنْ يكون نذير القوم منهم، إذ هو البصيرُ بأحوالهم والعارف بأمورهم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾، ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾[1]. وفي لفظ الأخوة معنى دقيق ورقيق، كما قال الشّاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النّائبات على ما قال بُرهانا

2 ـ كان الخوف على قومه هو دافعه الأساس لدعوتهم إلى الله تعالى، ولم يكن دافعه جَمْعَ مال ولا تحصيل مُلك: ﴿قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[2].

3 ـ كان الرّفض ينطلق أوّلاً من الملأ؛ وهم أصحاب المراكز والنّفوذ والقرار والمنافع، وهم أوّل المُتضرّرين من العدالة والنَّزاهة والمُساواة، لذا؛ فهم قادة الرّفض والمُجابهة والمُعارضة لدعوات الخير كلِّها: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

---

(1) الشّعراء: 106، ويُراجَع في ذلك: رُوح المعاني في تفسير القُرآن العظيم والسّبع المثاني، العلاّمة أبو الفضل شهاب الدِّين محمود الآلوسي البغدادي، م10، ج19، 107، طبعة دار الفكر.

(2) الأعراف: 65، وللتوسُّع في هذه المعاني يُراجع الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عُمَر الزّمخشري الخوارزمي، 2/ 87، طبعة دار المعرفة، بيروت، لُبنان.

(3) الأعراف: 60.

4 ـ يعتمد أهل الباطل دائماً على الدّعايات المُغرِضة لتشويه صُورة أهل الخير، فهم لا يُعَرِّضون بالرِّسالة، ولا بالدَّعوة، وإنَّما يُعَرِّضون بالدّاعي والرَّسول، مُحاولين تسقيطه اجتماعياً، ومن ثَمَّ سوف ينفر النَّاس منه، وهذا سلاح قديم حديث: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [1].

5 ـ تكذيب الرَّسول والرِّسالة هو السّاتر الأخير بين القوم المدعوِّين، وعذاب الله ـ تعالى ـ الذي لا يَنْزل إلاَّ بعد إتيان الرُّسُل بالبيِّنات: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيۡنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَأَغۡرَقۡنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمًا عَمِينَ﴾ [2].

6 ـ كان الكبر وحُبّ الوجاهة الاجتماعيَّة دافعاً لتكذيب الرُّسُل ومُعاندتهم: ﴿إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ﴾ [3].

7 ـ الرُّسُل وأهل الله ـ تعالى ـ لا يبتغون الأجر الدُّنيوي العاجل كَسْباً من وراء دعواتهم، بل دافعُهم طَلَبُ رضوانِ الله ـ تعالى ـ والتزام بأمره: ﴿فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَمَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٍۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [4].

8 ـ أهل الله ـ تعالى ـ مع إيمانهم العميق وتوكُّلهم على الله تعالى، إلاَّ أنَّهم لا يُغفلون الأخذ بالأسباب، وهي سُنَّة ثابتة؛ إذ إنَّ الفُلْك كانت السَّبب في نجاة نُوح ومَنْ معه ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ﴾ [5].

9 ـ الرُّسُل والدُّعاة إلى الله ـ تعالى ـ ينبغي أنْ يُعَرِّفوا بدعوة الله ـ تعالى ـ على وُفق مُصطلح الكتاب العزيز: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [6].

---

(1) الأعراف: 61.

(2) الأعراف: 64.

(3) يُونس: 71 وانظر في ذلك: جامع البيان عن تأويل آيّ القُرآن، أبو جعفر مُحمَّد بن جرير الطَّبري، 7/ 141، 142، طبعة دار الفكر.

(4) يُونس: 72، السّابق، 7/ 144.

(5) يُونس: 73، ويُراجَع في ذلك المُستفاد من قَصَص القُرآن الكريم للدّعوة والدُّعاة، د. عبد الكريم زيدان، 1/ 147، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

(6) هُود: 25.

10 ـ مقياس المكانة في المُجتمع عند المُسلم غير مقياسه عند الكُفَّار، لذلك جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا﴾[1].

11 ـ سُخرية أهل الباطل من أهل الحقّ علامة من علامات الصّواب وسداد المسيرة، فليست النُّفُوس كُلُّها مجبولة على الحوار والتّفاهم: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾ وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا۟ مِنْهُ﴾[2].

12 ـ أساس النّجاة هو التّقوى والاستقامة، وليس الارتباط النّسبي بالرُّسُل أو الأنبياء: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[3].

13 ـ ارتباط النَّبيّ والرَّسول بالله ـ تعالى ـ هو الذي يحسم المُواجهة: ﴿فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ﴾[4].

14 ـ من سِيَر النَّبيِّين والمُرسَلين يتعلَّم المُسلمون عُلوَّ الهمَّة والغَيْرة على دين الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾[5].

15 ـ وسيلة الإعلام لدى قوى الباطل هو التّعتيم الإعلامي على الحقّ وأهله وبرامجه ليُعطى المجال للبديل: ﴿وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا﴾[6].

---

(1) هُود: 27.
(2) هُود: 37، 38، ويُراجَع في ذلك رُوح المعاني، 6 / 49.
(3) هُود: 42، رُوح المعاني، 6/ 58.
(4) القمر: 10 ـ 11، ويُنظَر في ذلك صفوة التّفاسير، مُحمَّد علي الصّابوني، 3/ 285، دار القُرآن الكريم، بيروت.
(5) نُوح: 5 ـ 6، صفوة التّفاسير، 3 / 451.
(6) نُوح: 7، صفوة التّفاسير، 3 / 451.

16 ـ الخطايا والسّيّئات هُنَّ أساس السّقوط الحضاري وسببه: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا﴾.[1]

17 ـ كان انقطاع الأمل بهؤلاء المدعوّين مُؤدّياً بنُوح عليه السلام إلى الدُّعاء عليهم بالهلاك: ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾.[2]

---

(1) نُوح: 25، صفوة التّفاسير، 3/ 454.

(2) نُوح: 26، صفوة التّفاسير، 3/ 454.

المطلب الثَّاني:

فقه السِّياسة ومعالم الدَّعوة في رسالة النَّبيّ نُوح عليه السلام

يمكن تحديد فقه السِّياسة و معالم الدَّعوة في رسالة النَّبيّ نُوح عليه السلام بالآتي :

1 ـ التَّلطُّف مع المدعوِّين أساس في الخطَّاب الدّعوي والسِّياسي ، وذلك واضح في قوله تعالى : ﴿إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ نُوحٌ﴾ وفي لفظ الأخوة الغاية في اللَّطافة والمحبَّة . [1]

2 ـ التّبليغ بالكلام المُبيَّن والوضوح التّامّ أساس في خطاب نُوح عليه السلام : ﴿يَـٰقَوۡمِ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ .

3 ـ التَّلطُّف في الدَّعوة يَكُوْن مع الكُفَّار ومع المُسلمين . قَالَ الإمام القُرطبي وَهُوَ يُفسِّر قوله تعالى : ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[2] (هَذِهِ الآية نزلت بمكَّة في وقت الأمر بمُهادنة قُريش ، فالله ـ جلَّ جلاله ـ يأمر رسول ه ﷺ أنْ يدعو إلى دين الله ـ تعالى ـ وشرعه بتلطُّف ولين ، دون مُخاشنة وتعنيف ، وَلَوْ مع كُفَّار قُريش ، وهكذا ينبغي أنْ يكُوْن الوعظ والإرشاد للمُسلمين إلى يوم القيامة) . [3]

4 ـ الدَّعوة إلى الله ـ تعالى ـ ينبغي أنْ تكون في المكان والزَّمان المُلائم ، وفي دعوة نُوح عليه السلام لقومه ليلاً ونهاراً سراً وجهاراً دليل على ذلك ، وهذه قاعدة مُهمَّة في الفقه السِّياسي ؛ وهي استثمار الفُرص واغتنامها .

---

(1) المُستفاد من قَصَص القُرآن الكريم ، د . عبد الكريم زيدان ، 1 / 153 ، مُؤسَّسة الرِّسالة .

(2) النّحل : 125 .

(3) الجامع لأحكام القُرآن ، أبو عبد الله مُحمَّد بن أحمد الأنصاري القُرطبي ، 10 / 200 ، دار الكُتُب العلميَّة .

5 ـ أساس التّجميع هو الإيمان، أمَّا المواقع الدّنيويَّة، فهي إضافات للأصل، وليست أصلاً يُبنى عليه، لذلك كان زُعماء التّكذيب لرسالة نُوح ﷺ يريدون تجريد الدَّعوة من أساسيَّات نصرتها؛ وهم الفُقَراء إلى الله تعالى، وهم بمُصطلح الجاهليَّة (الأراذل).

المطلب الثَّالث:

المُقارنة مع فقه السِّياسة الإسلاميَّة

تنطلق السِّياسة الشَّرعيَّة عند الرَّسول نُوح ﷺ من كون تلك الرِّسالة مرحليَّة التَّأثير قياساً بالرِّسالة الإسلاميَّة التي تستوعب الزَّمان والمكان.

ويمكننا في إطار المُقارنة بين الفقه السِّياسي لرسالة نُوح ﷺ والرِّسالة الإسلاميَّة أنْ نُحَدِّدَ النِّقاط الآتية:

1 ـ تمتاز السِّياسة الشَّرعيَّة الإسلاميَّة باستهدافها بناء دولة مُؤسَّسات، بينما تهدف رسالة نُوح ﷺ إلى إحداث وعي عامّ فقط.[1]

2 ـ تمتاز الدَّعوة الإسلاميَّة بأنَّها رسالة الأجيال، فهي تُحسن سياسة الأمل الأبعد، وبُعْد النَّظر، وقد كان ذلك واضحاً في إجابة الرَّسول الكريم لملك الجبال في هجرة الطَّائف؛ حيثُ رفض الرَّسول الكريم إنزال العقوبة بالخصوم قائلاً: ﴿إنِّي أطمع أنْ يُخرج الله من أصلابهم مَنْ يعبد الله لا يُشرك به شيئاً﴾[2]، بينما كان دعاء النَّبيّ نُوح ﷺ بالاستئصال واضحاً وجليّاً.

3 ـ كانت ردَّة الفعل للبلاغ والبيان تجاه دعوة نُوح ﷺ هي ردَّة الفعل نفسها تجاه الدَّعوة الإسلاميَّة؛ وهي دعاية التَّشويه، والتَّكذيب، والحملة الإعلاميَّة الكبيرة، بحُجَّة

---

(1) يُراجَع في ذلك السِّيرة النَّبويَّة الصَّحيحة، 1/ 227 فما بعدها، مكتبة العُلوم، المدينة المنوَّرة، ط4، 1993 م.

(2) يُنظَر تفصيل ذلك في سيرة ابن هشام، 1/ 420، دار الفكر، بيروت، 1986 م، وهذا الأثر في صحيح البُخاري كما في الفتح، 6/ 312 ـ 313، وصحيح مُسلم، 3/ 1420.

تجميع الأراذل، والمجانين، والسَّحَرَة، وغيرهم، إلاَّ أنَّ السِّياسة الإسلاميَّة تجاه كُلِّ هذا كانت مُتنوِّعة ومُتعدِّدة، فكانت - حيناً - مُتمثِّلة في الصَّبر، وآخر في الهجرة، وثالث في طَلَب النُّصرة، بينما كانت سياسة الدَّعوة عند نُوح عليه السلام واحدة؛ وهي التَّوجُّه نحو طَلَب الاستئصال من الله تعالى، والدُّعاء عليهم بسبب استهزاء القوم بالدَّعوة وأهلها.[1]

ونحن - هُنا - بعد نهاية هذا المطلب نبتدئ بتحديد قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، آملين من سادتنا العُلماء تقويمهما وتهذيبها، وهي - في النِّهاية - مُحاولة اجتهاديَّة، فإنْ أخطأتُ فمن نفسي، وإنْ أصبتُ فمن ربٍّ رحيمٍ، وسيرى القارئ أنَّ كُلَّ قاعدة أو مجموعة قواعد ستُلحَق بعد المطلب المُناسب لها، ثُمَّ تُجمع لاحقاً بإذنه - تعالى - في صعيد واحد، والقواعد على النَّحو الآتي:

قاعدة فقهيَّة سياسيَّة إسلاميَّة رَقْم (1):

(الخطَّاب الإسلامي خطاب تلطُّف وأخوة مع المُسلمين وغير المُسلمين).

قاعدة رَقْم (2):

(تهدف السِّياسة الشَّرعيَّة الإسلاميَّة إلى بناء دولة المُؤسَّسات، ولا تستهدف إحداث الوعي العامّ فقط، مع عدم إغفال سُنَّة التَّدرُّج والمرحليَّة).

قاعدة رَقْم (3):

(السِّياسة الإسلاميَّة تبني لأجيال قادمة، وليس في قاموسها الاستئصال والثَّأر).

قاعدة رَقْم (4):

(موقف السِّياسة الإسلاميَّة مُتنوِّع في ردَّة الفعل، تلبية لضرورات المرحلة، وتنوُّعاً؛ حيثُ الحرب خدعة، فهو - حيناً - يدعو إلى الصَّبر، وآخر يحثُّ على الهجرة، وثالث يدعو إلى الجهاد، وهكذا؛ فصلاً بين الغايات التَّوقيفيَّة والوسائل الاجتهاديَّة، ودخولاً من أبواب مُتفرِّقة).

---

(1) السِّيرة الصَّحيحة، 1/ 147.

المبحث الثّاني:

فقه السِّياسة في رسالة النّبي إبراهيم عليه السلام مُقارَناً بالفقه السِّياسي الإسلامي

المطلب الأوَّل:

الواقع الاجتماعي من خلال القُرآن الكريم

يمكننا مُتابعة الواقع الاجتماعي لرسالة إبراهيم في القُرآن الكريم من خلال الوقفات الآتية:

1 ـ كانت الإمامة أكبر الابتلاءات لإبراهيم عليه السلام ؛ وهي تكليف لا تشريف: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ .[1]

2 ـ أساس الإمامة وسبيل الوصول إليها ليس النّسب، وإنَّما العدل: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ .[2]

3 ـ توحيد التَّوجُّه والهدف مُهمٌّ جداً في البناء الجماعي والإيماني: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾، قال الحسن: معناه أنَّهم يتوبون إليه في كُلِّ عام، وعن ابن عبَّاس

(1) البقرة: 124، ويُراجَع في ذلك تفسير الفخر الرّازي المُشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الإمام الرّازي، ج2، / 4/ 37.

(2) البقرة: 124، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 37.

ومُجاهد: أنَّه لا ينصرف عنه أحد إلاَّ وهو يتمنَّى العَوْد إليه، قال الله تعالى: ﴿فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ وقيل مثابة؛ أي يحجُّون إليه، فيُثابون عليه.[1]

4 ـ دعوة إبراهيم ﷺ كانت خالصة في طلب الأمن ورزق النَّاس من الطَّيِّبات؛ فهي دعوة واقعيَّة تلبِّي الاحتياجات المُجتمعيَّة للمُسلم وغيره: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُم بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلٗا ثُمَّ أَضۡطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾.[2]

5 ـ أهمِّيَّة المكان في الدَّعوة كانت بادية في رَفْع القواعد من البيت، وذلك من قِبَل إبراهيم وإسماعيل عليهما السَّلام: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾.[3]

6 ـ كان هدف إبراهيم وإسماعيل بناء الذُّرِّيَّة المُكوِّنة للأمَّة المُسلمة: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾.[4]

7 ـ استمرار الرِّسالات ضرورة من ضرورات الوجود البشري: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ﴾.[5]

8 ـ السُّفهاء وأهل الجهل هم الرَّاغبون عن مِلَّة إمام الحُنفاء إبراهيم ﷺ: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾.[6]

9 ـ الأنبياء والمُرسَلُون أعلى النَّاس عقلاً وحكمة، وتجلَّى ذلك في مُحاججة إبراهيم ﷺ للنَّمرود.

10 ـ كان انتماء إبراهيم ﷺ إسلاميّاً خالصاً، ولم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً، فهذه مناهج اعتراها التَّحريف والتَّبديل، فكانت الحاجة ماسَّة للرُّجوع إلى عهد التَّوحيد الخالص،

(1) البقرة: 125، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 50.
(2) البقرة: 126، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 58.
(3) البقرة: 127، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 62.
(4) البقرة: 128، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 67.
(5) البقرة: 129، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 71.
(6) البقرة: 130، التّفسير الكبير، ج2، / 4/ 75.

فكانت دعوة إمام المُرسَلين سيِّدنا مُحمَّد ﷺ، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾. [1]

11 ـ لم تمنع العلاقة الاجتماعيَّة بين إبراهيم وأبيه ـ والتي حافظ عليها إبراهيم عليه السلام غاية المُحافظة حتَّى النّهاية ـ لم تمنعه من الجدِّ بدعوة الله ـ تعالى ـ وعدم المُجاملة على ثوابت الدِّين: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ۖ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾، أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشّيخ عن ابن عبَّاس قال: (آزر الصَّنم، وأبو إبراهيم اسمه يازر، وأمُّه اسمها سارة، وسريَّته أمُّ إسماعيل اسمها هاجر). [2]

12 ـ كانت ظاهرة الوصول إلى اليقين عن طريق آيات الكون واضحة وبادية في حوار إبراهيم عليه السلام مع الكواكب: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾. [3]

13 ـ ربَّما يُضطَرُّ الدُّعاة إلى الله تعالى ـ وعلى رأسهم الرُّسُل ـ للهجرة والانتقال إلى مكان يُؤسِّسون فيه قواعد الإيمان، فيكون الوطن الجديد الذي يحمي الدَّعوة: ﴿ رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾. [4]

14 ـ الثَّابت على الحقِّ يُمثِّل أمَّة، فلا عبرة بكثرة الهالكين: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾. [5]

---

(1) آل عُمران: 67، ويُراجَع في ذلك رُوح المعاني، المُجلَّد الثّاني، ج1/ 195.

(2) الأنعام: 74، وقد أورد الإمام عبد الرّحمن جلال الدِّين السّيوطي مجموعة من الآثار في كتابه القيِّم: الدّرّ المنثور في التّفسير بالمأثور، مُجلَّد 3/ 300، دار الفكر.

(3) الأنعام: 76 ـ 78، الدّرّ المنثور، 3/ 304.

(4) إبراهيم: 37، المُستفاد، 1/ 191 فما بعدها، وخُصوصاً ص 211.

(5) النّحل: 120، المُستفاد، 1/ 206.

15 ـ اعتزال الباطل مفتاح الخير ؛ وهو شخصي إنْ لم يكن مُجتمعياً : ﴿ فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ﴾ .[1]

16 ـ لم يكن شاغلُ الرُّسُل الاجتماعي داعياً لتفريطهم بلبنة البناء الاجتماعي ؛ وهو الأسرة : ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا ﴾ .[2]

17 ـ المُواجهة بين الحقِّ والباطل لابُدَّ منها ، وذلك بعد أنْ يعجز الباطل عن إقامة الحُجَّة على الحقِّ ، ظهر ذلك جليّاً في سورة الأنبياء : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٥٤ قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ۝٥٥ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ۝٥٦ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ ۝٥٧ فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ۝٥٨ قَالُوا۟ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٩ قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ۝٦٠ قَالُوا۟ فَأْتُوا۟ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ۝٦١ قَالُوٓا۟ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ۝٦٣ فَرَجَعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٦٤ ثُمَّ نُكِسُوا۟ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ۝٦٥ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٦٧ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ۝٦٨ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ۝٦٩ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ۝٧٠ وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ ۝٧١ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴾ .[3]

---

(1) مريم : 49 .

(2) مريم : 55 ، المُستفاد ، 1 / 209 .

(3) الأنبياء : 51 ـ 72 ، المُستفاد ، 1 / 208 .

18 ـ قال الإمام مُحمَّد بن الحسن الشّيباني صاحب أبي حنيفة رحمهما الله تعالى: ولا (بأس أنْ يحمل الرَّجل وحده على المُشركين، وإنْ كان غالب رأيه أنَّه يُقتل، إذا كان في غالب رأيه أنَّه يُنكِّي فيهم بقَتْلٍ أو جَرْحٍ أو هزيمة، وإنْ كان غالب رأيه أنَّه لا يُنكِّي فيهم أصلاً لا بقَتْلٍ ولا بجَرْحٍ ولا بهزيمة ويُقتَل هو، فإنَّه في هذه الحالة لا يُباح له أنْ يحمل وحده على العدوِّ) [1].

19 ـ أذان الحجّ مُؤتمرٌ جامع إلى اليوم، ولأهل الصّدق آذان تسمعهم: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [2].

20 ـ توجُّه الأمَّة إلى الله ـ تعالى ـ في أنَّ مُطعمها ومُشفيها ومُحييها ومُميتها هو الله عاصم لها من الارتماء في أحضان الأراذل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ۝٨١ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝٨٢ رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ۝٨٣ وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْأَخِرِينَ ۝٨٤ وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ ۝٨٥ وَٱغْفِرْ لِأَبِىٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝٨٦ وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾ [3].

---

(1) الفتاوى الهنديَّة في فقه الحنفيَّة المُسمَّاة بالفتاوى العالمكيريَّة، ج5، ص 359، المطبعة الميمنيَّة، مُصطفى البابي الحلبي، مصر.

(2) الحجّ: 27، الفتاوى الهنديَّة، 1/ 203.

(3) الشّعراء: 78 ـ 87، الفتاوى الهنديَّة، 1/ 196.

المطلب الثَّاني:

فقه السِّياسة ومعالم الدَّعوة في رسالة إبراهيم عليه السلام

بَعْدَ أنْ توقَّفنا عند كتاب الله تعالى ـ وهو يُؤرِّخ لدعوة إبراهيم عليه السلام بمراحلها كافَّة ـ فإنَّنا نُحدِّد ـ هُنا ـ معالم فقه السِّياسة لهذه الدَّعوة المُباركة، وكما يأتي:

1 ـ لا يمكن أنْ تنطلق مسيرة من دون إمام، أو قائد، أو مُرشد.

2 ـ العدل أساس المُلك، والظُّلم بداية الانكفاء، أمَّا النَّسب، فلا موقع له في دعوة إبراهيم عليه السلام.

3 ـ لم يكن توجُّه النَّاس واضحاً من حيثُ المكان في دعوة نُوح عليه السلام، بينما كان واضحاً جليّاً في دعوة إبراهيم عليه السلام بالتَّوجُّه إلى المثابة؛ وهو البيت العتيق.

4 ـ كُلُّ منهج لا يحلُّ المُشكلة الاجتماعيَّة للنَّاس، ولا يتبنَّى أهل الحاجات، فهو منهج فلسفي وخيالي، لذلك كان المنهج الإبراهيمي واقعيّاً في طرح مُشكلة يطلب لها الحلَّ، وهو افتقار الوادي غير ذي الزَّرع إلى الرِّزق والمعاش، وهذا الافتقار يُولِّد الحاجة وفقد الأمان، فأكثر ما ينشأ الإجرام، وتُعشِّش السَّرقات في العوالم المُحتاجة واليائسة، لذلك التجأ إبراهيم عليه السلام إلى الله ـ تعالى ـ في حلِّ هذه المُشكلة، وكان الحلُّ.

5 ـ كان هدف إبراهيم عليه السلام بناء الأمَّة المُسلمة عن طريق الذُّرِّيَّة المُسلمة، وهذا يُمثِّل انتقالة كبيرة في سلسلة الرِّسالات.

6 ـ كانت الرِّسالة الإبراهيميَّة تكامُليَّة بكُلِّ ما تعنيه هذه الكلمة من معنى ، فهي تدعو إلى استمرار سلسلة الرِّسالات في الدُّهور المُتعاقبة ، باعتبار أنَّ البلاغ مسؤوليَّة الجميع ، وقد خصَّ الدُّعاء ببعث الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ بوصفه مُتميِّزاً بختم الرِّسالة .

7 ـ الأسرة هي أساس البناء الرَّصين لإعداد الأمَّة ، وقد ظهر واضحاً الإشكال الكبير الذي وَلَّده انتقال ابن نُوح عليه السلام إلى مُعسكر الخصوم ، ممَّا جعل إبراهيم عليه السلام يُركِّز تركيزاً كبيراً على تكوين الأسرة المُسلمة ، وقد ظهر ذلك جليّاً في دعوته لأبيه بالحُسنى ، ودُعائه لله ـ تعالى ـ بالذُّرِّيَّة المُسلمة .

المطلب الثَّالث:

المُقارنة مع فقه السِّياسة الإسلاميَّة

عندما نُدقِّقُ في الفقه السِّياسي لإبراهيم ﷺ، ونُقارنه بالفقه السِّياسي الإسلامي، نجد كثيراً من المُشتركَات من حيثُ البداية والخاتمة، ويمكننا عندما نُقارن بينهما تحديد النّقاط الآتية:

1 ـ كانت الإمامة في الفقه السِّياسي الإسلامي مُرتبطة بوجود دولة، ودُستور، ونُظُم ومُؤسَّسات، بينما كانت الإمامة في الفقه السِّياسي لإبراهيم ﷺ حركة تربويَّة إيمانيَّة.

2 ـ جَمَعَ الفقه السِّياسي الإسلامي بين العدل المُؤهِّل للإمامة وبين العُصبة التي تحميه (الأئمَّة من قُريش)، كما أنَّ الدَّعوة الإسلاميَّة قد وظَّفت النِّظام القبلي الذي ينصُّ على شرعيَّة الحماية، وذلك لصالح حماية الدُّعاة، وعلى رأسهم الرَّسول الكريم، بينما كان النِّظام القبلي في رسالة إبراهيم ﷺ خصماً عنيداً للرِّسالة، مُمثَّلاً بأبيه، نتج عنه ـ في النّهاية ـ هجرة إبراهيم ﷺ من العراق، وهكذا يجمع الإسلام بين ما يتصوَّره الكثيرون مُتناقضاً.[1]

3 ـ لقد كان في توحيد التّوجُّه والقبلة في رسالة إبراهيم ﷺ بداية طيِّبة ومُباركة، غير أنَّ الإسلام أضاف إليها نظاماً عباديّاً دقيقاً يُحقِّق الهدف والمقصد معاً.[2]

5 ـ إذا كان الفقه السِّياسي لإبراهيم ﷺ دَفْعَهُ إلى تحقيق الأمن الاجتماعي والكفالة المُجتمعيَّة عن طريق الدّعاء، فإنّ الفقه السِّياسي الإسلامي جعل الاستجابة للحاجة المُجتمعيَّة أساساً يتعبَّد المُسلم به، وهو عَمَلٌ ربَّما يتجاوز في الأمر ثواب الصّائم القائم.

---

(1) فقه السّيرة، البُوطي، ص 201 فما بعدها.

(2) فقه السّيرة، البُوطي، 203.

4 ـ كانت الهجرة عملاً عملاقاً لإبراهيم عليه السلام في تكوين الذُّرِّيَّة والأمَّة المُسلمة، إلاَّ أنَّ الهجرة المُحمَّديَّة كانت ترمي إلى هدف أعمق وأكبر؛ وهو العودة إلى مكان الهجرة، وضمُّه إلى الدَّولة الإسلاميَّة، بينما لم يكن ذلك حاصلاً في هجرة إبراهيم عليه السلام، وقد تمثَّل ذلك في الصِّراع الذي حصل آنذاك على أرض العراق.[1]

5 ـ اعتزل إبراهيم عليه السلام المُجتمع المُشركَ، بينما كان النَّبي الكريم يُصلِّي في الكعبة في العهد المكِّي، وفيها ثلاثمائة وستُّون صنماً، وفرق بين الاعتزال وبين مُهاجمة الباطل بالحُجَّة المُفضية إلى اعتزاله معنوياً وحسِّياً، وقد ظهر الفارق واضحاً، فمع أنَّ ما تُمثِّله الصَّنَميَّة من خَطَرٍ على الرِّسالتَيْن، إلاَّ أنَّ الرِّسالة الأولى سلكت طريق التَّهديم باليد، بينما سلكت الرِّسالة الخاتمة طريق التَّدرُّج بالمنهج المرحلي.[2]

كان مفهوم التَّجمُّع في رسالة إبراهيم عليه السلام مبنيَّاً على الحقِّ المحض، بينما كان الفقه الإسلامي السِّياسي يرمي إلى التَّعامل مع الآخرين على وفق سياسة المراحل والدَّرجات، فمنهم مَنْ يتمُّ التَّعامل معه على أساس الحقِّ المحض، وهم النُّخْبَة؛ ومنهم مَنْ يبحث معه عن المُشتركَات، وهذا غير مُستغرَب على رسالة جاءت لتحقيق أمل المُجتمع، وتأسيس دولة، ونُظُم متكاملة، بينما كانت رسالة إبراهيم عليه السلام رسالة مرحلة اقتضتها مُستحقَّات التَّأسيس والبناء.

إنَّ هذه المُقارنة تُمثِّل غيضاً من فيض، فهي تحتاج إلى بَحْثٍ متكامل ليس هذا محلّه.

قاعدة رَقْم (5):

(الخطَّاب السِّياسي الإسلامي يجمع بين الجزء والكُلِّ؛ أيْ بين الانتماء والعالميَّة، فهو عالمي النَّظرة، مُجتمعي الاستجابة).

---

(1) فقه السِّيرة، البُوطي، 389.

(2) الطَّبقات الكُبرى، ابن سعد، 1 / 216، الزَّهراء للإعلام العربي، ط1، 1989 م، ويُراجَع كذلك السِّيرة النَّبويَّة، أبو الحسن علي النَّدوي، ص159، المكتبة العصريَّة، بيروت، 1979 م.

قاعدة رَقْم (6): (*الخطَّاب السِّياسي الإسلامي يستهدف الهداية العامَّة للعالمين، ومع ذلك؛ فهو يستهدف بناء الرّهط القريب والرُّكْن الشّديد*).

قاعدة رَقْم (7): (*الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء الثابات للأمَّة والنَّاس*).

قاعدة رَقْم (8): (*الهجرة في الفقه الإسلامي هدفها بناء وطن ودولة، لتتمّ العودة إلى المنزل الأوَّل*).

قاعدة رَقْم (9): (*المُواجهة بين الحقِّ والباطل لابُدَّ منها، وهي علامة صحَّة المسيرة، ولكنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي لا يستهدف ابتداءها*).

قاعدة رَقْم (10): (*الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء القائد والجمهور؛ أيْ الأنموذج والقاعدة على حَدٍّ سواء، فدعوة بدون قائد ليس لها وُجهة تقودها، ومرجعيَّة بدون جمهور ليس لها قُوَّة تحميها*).

قاعدة رَقْم (11): (*الفقه السِّياسي الإسلامي مُجتمعي التَّحدِّي، واقعي المُعالجة، يكون ليتبنَّى شواغل النَّاس وهموم المُجتمع، وليس بالمنهج التّرفي الخيالي*).

قاعدة رَقْم (12): (*الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء ذريَّة الدَّعوة التي تتعهَّدها وترعاها، فصراعه صراع أجيال*).

قاعدة رَقْم (13): (*الأسرة أساس النّجاح في الفقه السِّياسي الإسلامي، ومَنْ أخفق في البداية خسر في النّهاية*).

قاعدة رَقْم (14): (*الفقه السِّياسي الإسلامي يرتبط بدُستور مُقَنَّن، وهو ليس حركة تربويَّة شعبيَّة فقط*).

قاعدة رَقْم (15): (*الفقه السِّياسي الإسلامي يعتزل الخطأ، ولا يعتزل المُجتمع، فالقويُّ لا يهاب الضُّعفاء، وهو يؤثِّر، ولا يتأثَّر*).

المبحث الثّالث:

فقه السِّياسة في رسالة النّبي مُوسى عليه السلام مُقارَناً بالفقه السِّياسي الإسلامي

المطلب الأوَّل:

الواقع الاجتماعي من خلال القُرآن الكريم

تتحدَّد ملامح الواقع الاجتماعي لدعوة مُوسى عليه السلام في القُرآن الكريم من خلال النّقاط الآتية:

1 ـ كان توجُّه مُوسى عليه السلام إلى فرعون أوَّل الأمر وبداية الدَّعوة دون المرور بالجمهور ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَـٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦ فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [1]. قال القُرطبي: (بِـَٔايَـٰتِنَآ) أيْ بمُعجزاتنا. (فَظَلَمُوا۟ بِهَا) أيْ كفروا، ولم يُصدِّقوا بالآيات. والظُّلم: وضع الشّيء في غير موضعه. [2]

2 ـ وضوح الرُّسُل في الثّوابت أصل من أصول الدَّعوة، فلا مُرونة في الثّوابت، ولا يجوز تجاوزها على الإطلاق، وإنَّما المُرونة والاجتهاد في المُتغيِّرات والفُروع: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَـٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾. [3]

---

(1) الأعراف: 103.

(2) الجامع لأحكام القُرآن، أبو عبد الله القُرطبي، المُجلَّد الرّابع، ج7/ 163.

(3) الأعراف: 104، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 164.

3 ـ لابُدَّ أنْ يسعى الرَّسول إلى تكوين الأمَّة، أو القوم الذين يتحمَّلون أعباء الدَّعوة، ومن دون ذلك تبقى الدَّعوة في حَيِّز الفرديَّة والاستضعاف: ﴿ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾.[1]

قال القُرطبي: (حقيق) أيْ واجب، ومَنْ قرأ: على إلاَّ فالمعنى حريص على ألاَّ أقول، وفي قراءة عبد الله (حقيق إلاَّ أقول) بإسقاط (على) وقيل (على) بمعنى الباء؛ أيْ حقيقة بألاَّ أقول. وكذا في قراءة أبي والأعمش (بألاَّ أقول) كما تقول: رميتُ بالقوس وعلى القوس، فـ(حقيق) على هذا المعنى بمعنى محقُوق، ومعنى (فأرسل معي بني إسرائيل)؛ أيْ خلهم، وكان يستعملهم في الأعمال الشّاقة.

4 ـ لا ينبغي أنْ يتأخَّر الرُّسُل ومَنْ يسير على طريقهم عن إظهار ما عندهم من براهين ودلائل على سُمُوِّ منهجهم: ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾.[2]

5 ـ السَّحَرَة في كُلِّ حين هم أدوات الباطل في طَمْس الحقائق، ولكنَّها لا تُؤثِّر في مَنْ يحملون دعوة الله ـ تعالى ـ بصدق. والسَّحَرَة أصناف؛ منهم سَحَرَة التَّخيُّل، وسَحَرَة المناهج، وسَحَرَة الكلام والشُّبهات: ﴿ قَالَ أَلْقُوا۟ ۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾.[3]

6 ـ نهاية الباطل تكون بأبسط الأشياء، مادام ارتباط أهل الحقّ بالله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾.[4]

7 ـ تحوُّل النَّاس من جنود للباطل إلى مُؤثرين للحقِّ، مُنافحين عنه، رُبَّما يكون بلحظة واحدة، فلا ينبغي أنْ يقطع الدُّعاة الأمل بالنَّاس، إذ إنَّ كُلَّ إنسان فيْه بذرة للخير ينبغي تنميتها: ﴿قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.[5]

(1) الأعراف: 105، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 164.
(2) الأعراف: 106 ـ 107، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 164.
(3) الأعراف: 116، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م4/ ج7/ 165.
(4) الأعراف: 117، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م4/ ج7/ 166.
(5) الأعراف: 121، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م4/ ج7/ 166.

8 ـ للبطانة والملأ دور خطير ومُهمٌّ في الخير والشرّ، دَفْعاً وإحجاماً: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ﴾ جاء في الجامع، قال الحسن: كان فرعون يعبد الأصنام، فكان يعبد ويعبد، قال سُليمان التّيمي: بلغني أنّ فرعون كان يعبد البقر.[1]

9 ـ وراثة الأرض بيد الله ـ تعالى ـ مهما علا أهل الكُفْر، ولكنّ ذلك يحتاج إلى استعانة بالله ـ تعالى ـ وصبر على الابتلاءات: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ومعنى تلك الوراثة هي وراثة أرض مصر (وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) أيْ الجنَّة لمَنْ اتَّقى.[2]

10 ـ أهل الدُّنيا يُعلِّقون الإيمان بالمنافع، ثُمَّ ينكثون بعد تُحقّقها، وأهل الإيمان يعبدون الله ـ تعالى ـ في السَّرَّاء والضَّرَّاء، وقد كان ذلك الرّجز طاعوناً مات به من القبط في يوم واحد سبعون ألفاً، وقيل: المُراد بالرّجز ما تَقَدَّمَ ذكره من الآيات: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ﴾.[3]

11 ـ الاستضعاف طريق الوراثة والتّمكين: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ﴾.[4]

12 ـ النّزاع على المكانة والسِّيادة هو مُبرِّرُ أهل الكُفْر في التّنكُّر لدعوة الحقّ واتِّهامها بالسِّحْر، وفي قاموس الكُفَّار وتحت جعبتهم ألفاظ مُتَعَدِّدَة يحاربون بها الإسلام الصّحيح: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ قال قتادة: (لِتَلْفِتَنَا): لتلوينا (عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا) وقوله: (وَتَكُونَ لَكُمَا

---

(1) الأعراف: 127، وهي في الجامع، م4/ ج7/ 167.

(2) الأعراف: 128، ويُراجَع الجامع، م4، ج7/ 168.

(3) الأعراف: 134 ـ 135، الجامع لأحكام القرآن، م4/ ج7/ 173.

(4) الأعراف: 137، الجامع لأحكام القرآن، م4/ ج7/ 174.

﴿ٱلْكِبْرِيَآءُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ يعني: العَظَمَة، وهي من الكبر، وعن مُجاهد قال: هي السُّلطان في الأرض.[1]

13 ـ السِّحْر أنواعٌ؛ ومنه سِحْرُ الإعلام والكلام والبهرجة، والمُؤمن يتوجَّه إلى الله ـ تعالى ـ في إبطال السِّحْر: ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾.[2]

14 ـ كما أنَّ بيوت العُصَاة والكَفَرَة ملجأٌ للسَّحَرَة، فإنَّ بيوت أهل الإيمان ـ وهم ذريَّةٌ من قوم مُوسى ـ ينبغي أنْ تكون قبلة للنَّاس، بالصَّلاة فيها، وبكُلِّ ما تعنيه هذه القبلة من صلابة في دِيْنٍ وسُمُوٍّ في خَلْقٍ ورعايةٍ لحُقوق النَّاس وتلطُّف بأهل الحُقوق: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ عن ابن عبَّاس (وَٱجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً) قال: مساجد، عن إبراهيم قال: خافوا، فأمروا أنْ يُصلُّوا في بيوتهم.[3]

15 ـ امتلاك الوسائل من مال وغيره مُهمٌّ لنصرة الحقِّ، ولكنَّه ليس أصلاً في النّصر، إنَّما هو وسيلة لتحقيقه، وهو أيضاً مُهمٌّ للباطل، لذلك دعا مُوسى عليه السلام على ما عند فرعون بالهلاك ممَّا هو مُستخدَم في إضلال النَّاس: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾.[4]

16 ـ أهمِّيَّة الرّفيق والأخ والوزير أهمِّيَّة كُبرى في حياة الرُّسُل والدُّعاة كُلِّهم تبادلاً للأدوار وإنجازاً لمهمَّة لا يستطيعها إلاَّ الرّديف: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴿٣٢﴾ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ أي مُعاوناً

---

(1) يُونس: 78، جامع البيان، 7/ 146.

(2) يُونس: 81، الجامع لأحكام القُرآن، 7/ 148.

(3) يُونس: 87، الجامع لأحكام القُرآن، 7/ 153.

(4) يُونس: 88، الجامع لأحكام القُرآن، 7/ 156.

في تحمُّل أعباء مسؤوليَّته، والوزير من الوِزْر بمعنى الحِمْل الثَّقيل، وسُمِّي القائم بأمر المُلك بذلك؛ لأنَّه يحمل عنه وِزْرَ الأمور وثقلها.[1]

17 ـ مكان حفْظ الدُّعاة وزمانهم إلى الله سرٌّ لا يعرفه إلاَّ الله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾.[2]

18 ـ القول اللَّيِّن سلاحُ أهل البصيرة مع الفراعنة والمُعاندين كُلِّهم، وهو لابُدَّ أنْ يُؤثِّر سواء في المدعو أو السَّامعين، فهو يُقيم الحُجَّة على الخصوم: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾.[3]

19 ـ جمهور النَّاس لا يُمكن أنْ يُؤثِّر فيهم أهل الطُّغيان في أنْ يكونوا حواجز عن الإيمان، طالما كان البلاغُ بالحكمة والموعظة الحَسنة، ومن ثَمَّ؛ فَهُمْ لا يستأذنون الطُّغاة في الإيمان، فهو يدخل القُلوب، ولا حاجز دونه: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَـٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ ﴿٧١﴾ قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَـٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَـٰيَـٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ ۗ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾.[4]

20 ـ لا يكون النّصر حتَّى يكون الفعل المُتقدِّم من أهل الإيمان تقديماً لخطوة نحو الأمام، وتحقيقاً لسُنَنِ الله ـ تعالى ـ في الكون: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَـٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ﴿٧٧﴾ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِۦ فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾.[5]

21 ـ القائد والقُدوة هو الذي يُثبِّت الجَمْع دائماً، وهو أساس التّجمُّع والثّبات: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾.[6]

---

(1) طه: 29 ـ 34، ويُنظر في ذلك رُوح المعاني، 8، ج1/ 184.

(2) طه: 39، رُوح المعاني، 8، ج1/ 188.

(3) طه: 43، رُوح المعاني، 8، ج1/ 194.

(4) طه: 71 ـ 73، رُوح المعاني، 8، ج2/ 237.

(5) طه: 77 ـ 78، رُوح المعاني، 8، ج2/ 237.

(6) الشّعراء: 61 ـ 62، ويُنظر في ذلك الكشّاف، 3/ 115.

22 ـ المُعاندون الذين يشنُّون الحرب الفكريَّة والإعلاميَّة على دعوة الحقِّ هم ـ دائماً ـ مُقتنعون بها في السِّرِّ، مُجاهرون بعداوتها، لما يترتَّب على هذه المُجاهرة من منافع: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1].

23 ـ سلاح المُعاندين دائماً هو مُحاولة تقسيم المُجتمع المُسلم؛ وهو السّلاح القديم الجديد على يد النِّظام الدّولي الجديد: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٤ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[2].

24 ـ الدُّعاة وأكابر القوم مهما عَلَت منازلهم فهم لا يتكبَّرون عن خدمة النَّاس، وقد ظهر ذلك جليّاً في قصَّة مُوسى عليه السلام مع أهل مدين: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾[3].

25 ـ الأعمال كُلُّها تحتاج إلى صفَتَيْن مُهمَّتَيْن؛ هما القُوَّة والأمانة: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[4].

26 ـ كان زَعْمُ أهل الباطل وسَدَنَتُهُ في مجابهة أهل الحقِّ أنَّهم يريدون بهذه المُحاربة المُحافظة على الدِّين نفسه، وذلك كجزء من الحرب الإعلاميَّة: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِىٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾[5].

27 ـ تبادل الأدوار في العمل الدّعوي مُهِمٌّ جداً، وربَّما يُؤدِّي مُؤمنٌ يكتم إيمانه دوراً أكبر ممَّنْ أظهره، ولكُلٍّ أجرُهُ من الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ

---

(1) النّمل: 14.

(2) القَصص: 4، 5، ويُنظَر (في ظلال القُرآن)، سيِّد قُطب، 5/ 2677، طبعة دار الشُّرُوق.

(3) القَصص: 23، يُراجَع في ظلال القُرآن، 5/ 2686 فما بعدها.

(4) القَصص: 26، في ظلال القُرآن، 5/ 2687.

(5) غافر: 26، في ظلال القُرآن، 5/ 3078.

إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقۡتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدۡ جَآءَكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمۡۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبٗا فَعَلَيۡهِ كَذِبُهُۥۖ وَإِن يَكُ صَادِقٗا يُصِبۡكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ ﴾ .[1]

28 ـ الدّاعية والرَّسول أكثر النَّاس خدمةً لقومه وتحقيقاً لحاجاتهم اليوميَّة المُلحَّة : ﴿ وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۖ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾ .[2]

29 ـ أهل المعادن الطَّيِّبة لا يظهرون إلاَّ وقت التَّجارب والمِحَن ، ولذلك اختار الله ـ تعالى ـ أشرف خَلْقه لرفقة نبيِّه مُحمَّد ﷺ ، بينما كان جواب مَنْ كان حول النَّبيِّ مُوسى عليه السلام ، ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَآ أَبَدٗا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمۡلِكُ إِلَّا نَفۡسِي وَأَخِيۖ فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡۛ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۛ يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾ .[3]

30 ـ لابُدَّ لكُلِّ نبيٍّ من أمَّة وحواريِّين وأصحاب ، وهم ـ هُنا ـ الذين اختارهم مُوسى عليه السلام للميقات ، وهم الذين يهدون بالحقِّ : ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ ﴾ .[4]

31 ـ لم يكن أصل الإنذار والدَّعوة إلى الله يرمي إلى هداية المدعوِّين فحسب ، وإنَّما يرمي إلى الإعذار أمام الله تعالى : ﴿ وَإِذۡ قَالَتۡ أُمَّةٞ مِّنۡهُمۡ لِمَ تَعِظُونَ قَوۡمًا ٱللَّهُ مُهۡلِكُهُمۡ أَوۡ مُعَذِّبُهُمۡ عَذَابٗا شَدِيدٗاۖ قَالُواْ مَعۡذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ .[5]

---

(1) غافر : 28، في ظلال القُرآن، 5 / 3079 .

(2) البقرة : 60 ، ويُراجَع في ذلك تفسير القُرآن الحكيم الشّهير بتفسير المنار ، تأليف مُحمَّد رشيد رضا ، 1 / 326 ، دار المعرفة ، بيروت ، لُبنان .

(3) المائدة : (24 ـ 26) ، ويُنظَر في ظلال القُرآن ، 2 / 868 .

(4) الأعراف : 155 ، ويُنظَر في ذلك جامع البيان ، 6 / 72 .

(5) الأعراف : 164 .

المطلب الثَّاني:

فقه السِّياسة ومعالم الدَّعوة في رسالة مُوسى عليه السلام

يمكننا تحديد قواعد فقه السِّياسة لرسالة مُوسى عليه السلام بالنِّقاط الآتية :

1 ـ أراد مُوسى عليه السلام البداية بالرَّأس من حيثُ التَّأثير لمعرفة مدى طاعة أهل مصر لفرعون آنذاك ، وذلك باعتبار أنَّ إسلام صاحب القرار يُؤدِّي إلى إسلام الأتباع .

2 ـ من مُستلزمات الخطَّاب السِّياسي الذي كان واضحاً في رسالة مُوسى عليه السلام هو الوضوح المُتناهي ، وذلك بمُخاطبة فرعون بأنَّ مُخاطبه رسول من ربِّ العالمين .

3 ـ المُواجهة بالمثل ، وطرح البديل ، هو أسلوب نبويٌّ ، كان جليَّاً في رسالة مُوسى عليه السلام ، فقد قابل السِّحْرَ بإبطاله ، وذلك مُهمٌّ على الجانب الشَّعبي خاصَّة .

4 ـ المسيرة الطَّويلة تبدأ بخُطوات معدودة ، فلا يستصغر الدَّاعيَّة خُطواته الأولى وبداياته البسيطة ، وهكذا كان مُوسى عليه السلام يتحرَّك ليضرب البحر بعصاه .

5 ـ استهدف الخطاب السِّياسي لمُوسى عليه السلام هداية السَّحَرة وتأييدهم للإيمان والرِّسالة ، بوصفهم شهوداً على انهيار المنهج الكافر .

6 ـ كان دور بطانة فرعون وملئه سلبيَّاً جدّاً ، وهكذا يتحرَّك أهل المصالح والمنافع .

7 ـ الاستعانة بالله ـ تعالى ـ والصَّبر على الابتلاءات هي طريق وراثة الأرض ، ولا طريق بديل عنه .

8 ـ أراد مُوسى عليه السلام أنْ يجعل من بيوت أتباعه قبلة للنَّاس ، بكُلِّ ما تعنيه كلمة القبلة من معان .

9 ـ اعتمد مُوسى النِّظام الثُّنائي في تحمُّل المسؤوليَّة ، وذلك بالمسؤول ووزيره ، وذلك بالدّور الكبير الذي تميَّز به هارون عليه السلام ، وهو أخوه البليغ ، و صاحبه في أبلغ المشاهد وأكبرها أهمِّيَّة ، ومنها الْمُواجهة الإعلاميَّة مع فرعون وملئه .

10 ـ اللِّين واليُسر هو أساس الخطاب السِّياسي لمُوسى عليه السلام مع أشدِّ النَّاس ظُلماً وأكثرهم عُدوانيَّة .

11 ـ القيادة الآسرة هي أساس الثّبات ، ولا قاعدة ولا جمهور بدونها .

12 ـ كيف أراد فرعون أنْ يُؤسِّس الانقسام داخل الْمُجتمع المصري ، وكيف استطاع مُوسى عليه السلام استقطاب بني إسرائيل لقضيَّة تاريخيَّة ، هذا ما كان فقهاً سياسيّاً عظيماً لمُوسى عليه السلام .

13 ـ كانت الْمُواجهة الإعلاميَّة مع دعوة مُوسى عليه السلام ضخمة وهائلة ، فقد كان الشِّرك يُحارب إبراهيم عليه السلام بشكل واضح ، بينما أعلن الملأ من آل فرعون أنَّهم عندما يُحاربون مُوسى ومَنْ معه فإنَّهم يقصدون الْمُحافظة على الدِّين ، ومُواجهة الفساد الظّاهر كما زعموا .

14 ـ هاجر مُوسى عليه السلام ليقوم بأعباء الدّور الحياتي في العمل ، وقد ظهر ذلك في حادث زواجه من إحدى ابنتَيْ شُعيب عليه السلام ، وهو القويُّ الأمين .

المطلب الثَّالث:

المُقارنة مع فقه السِّياسة الإسلاميَّة

كانت السِّيرة المُباركة للرّسول الأمين مُوسى عليه السلام سيرة مُباركة وواسعة، نظراً لما مرَّت به من مراحل تاريخيَّة كبيرة، ابتدأت بالتّربية والمحنة، ثُمَّ الرِّسالة، ثُمَّ لقاء التّعلُّم، وكذلك الصِّراع مع فرعون والهجرة، إلى غير ذلك من الأحداث الجسام، ويمكننا باختصار تحديد أوجه المُقارنة بين الفقه السِّياسي للرّسول مُوسى عليه السلام مع الفقه السِّياسي الإسلامي عبر النّقاط الآتية:

1 ـ إذا كان مُوسى عليه السلام قد بدأ بالرّأس فإنَّ الرَّسول مُحمَّد ﷺ قد بدأ بالرّأس والقاعدة معاً، فعندما كان يدعو النَّاس جميعاً، ويقيم الحُجَّة عليهم، ويطلب النّصرة من أهل الطَّائف وأساطين مكَّة، فإنَّ مدرسة الأرقم كانت تُربِّي الأفواج تلو الأفواج التي نشأت منها الأجيال الأولى المُباركة، وهكذا يمتاز الإسلام بالتّنوُّع والتّكامل.[1]

2 ـ استطاع الفقه السِّياسي الإسلامي أنْ يبني سياسة تفاهم وتحديد مُشتركات مع جهات مُتَعَدِّدَة، ربَّما ستكون مُحاربة للدّعوة الإسلاميَّة لولا السِّياسة النَّبويَّة بعيدة المدى، ومن هذه الجبهات دولة النّجاشي، يقابل ذلك توجُّه وحيد لمُوسى عليه السلام في مصر؛ بحيثُ لا يُعرف للرِّسالة الموسويَّة تأثير واضح في غير ذلك المكان، وهذا هو الفرق بين المحلِّيَّة والعالميَّة.[2]

---

(1) خاتم النّبيِّين، مُحمَّد أبو زهرة، 2/ 691، المكتبة العصريَّة.

(2) السّيرة النّبويَّة الصّحيحة، 1/ 172.

3 ـ كانت المُعجـزة في رسـالة مُوسـى ﷺ مُؤقَّتـة، وهـي مُواجهـة السِّحْر، بينمـا كـانت المُعجزة المُحمَّديَّة دائمة، فهي مُعجزة علم وفكر وحضارة.

4 ـ استطاع الفقه السِّياسي الإسلامي أنْ ينفذ إلى الملأ، وأنْ يجعله مُنقسِماً على نفسه في مُواجهة الدَّعوة الإسـلاميَّة، ممَّا أضعـف إجراءاتـه العمليَّة في مُواجهـة الرِّسـالة الإسـلاميَّة، وذلك عبر إسلام الكثيرين من عُمداء المُجتمع المكِّي، بينما بقي المـلأ المُتمحـوِر حـول فرعـون مُوحَّداً تجاه الرِّسالة الموسويَّة.[1]

5 ـ استطاع مُوسى ﷺ أنْ يبني مفهوم القيادة الثُّنائيَّة، بينما بنى النَّبي مُحمَّد ﷺ مفـهوم القيادة الشَّاملة المبنيَّة على الشُّورى المُنبثقة من فريق مُتكامل تُمثِّل الأمَّة، ويُطلق عليهم: أهل الحَلِّ والعَقْد.

6 ـ أراد مُوسى ﷺ أنْ يجعل من بيوت أتباعه قبلة للنَّاس، بينما جعل النَّبي مُحمَّد ﷺ المسجد هو قبلة الجميع، توحيداً للهدف والغاية.[2]

7 ـ كَانَ حَدَثُ الهجرة لمُوسى ﷺ يحمل طابع حمايـة الدَّعـوة والدَّاعيـة، بينمـا كـانت هجرة النَّبي مُحمَّد ﷺ لتأسيس دولة، وبناء حضارة.[3]

8 ـ استطاع فرعون أنْ يُرعب الجمهور من الآثار المُترتِّبة على أهداف بني إسرائيل، بينما كانت الدَّعوة الإسلاميَّة تقضُّ مضاجع طُغاة قُريش، مع أنَّها تتوسَّع بكافَّة الاتِّجاهات.[4]

9 ـ كان أشد النَّاس ضعفاً هم أصحاب مُوسى ﷺ، لذلـك تحمَّـل عبئـاً كـبيراً في سـبيل تثبيتهم، بينما كان أصحاب سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ غاية في الشَّجاعة، والإيثار، وتحرِّي الحقّ.[5]

قاعدة رَقْم (16): *(الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي إلى التَّأثير في الجمهور كَسْباً للـرَّأي العام والأكابر، ضماناً لدور النُّخبة، وذلك في آنٍ معاً).*

---

(1) السِّيرة النَّبويَّة الصَّحيحة، 1/ 177.

(2) طبقات ابن سعد، 1/ 239.

(3) طبقات ابن سعد، 1/ 227.

(4) طبقات ابن سعد، 1/ 221.

(5) طبقات ابن سعد، 1/ 208.

قاعدة رَقْـم (17) : (*الفقـه السِّياسـي الإسـلامي يـدور مـع الثّوابـت كـأهداف نهائيَّـة، ويجتهد في الُمتغيِّرات كوسائل مُتغيِّرة*).

قاعدة رَقْم (18) : (*الجيل والجماعة التـي تتحمَّـل أعبـاء الدَّعـوة، وتَعُدُّهـا قضيَّتـها في الحياة ورسالتها في الوجود أساسيَّة في العمل والتَّطوُّر، ولا دعوة حقيقيَّة بدونها*).

قاعدة رَقْم (19) : (*الفقه السِّياسي الإسلامي يعمل، ويُخَطِّط، ويأخذ بالأسباب، ولكنَّـه يُدرك أنَّ نهاية الباطل بأبسط الأسباب، شعاره حسبنا الله، ونعم الوكيل*).

قاعدة رَقْم (20) : (*الفقه السِّياسي الإسلامي يُظهر براهينه ودلائله على قُدرته وأهليَّته في البناء والإصلاح، فهو فقه البُرهان والواقع*).

قاعدة رَقْم (21) : (*الفقه السِّياسي الإسلامي يُقيم العلاقة مع الآخرين على حُسْن الظَّنِّ، وأنَّ بذرة الخير تكمن في كُلِّ قلب، وأنَّ كُلَّ نفس قد ألهمت خيراً*).

قاعدة رَقْم (22) : (*يرمي الفقه السِّياسي الإسلامي إلى بناء البطانة التـي تضغـط لتُؤثِّـر سياسيَّاً وإعلاميَّاً وثقافيَّاً، وهي من فريضة النَّصيحة والأمر بالمعروف*).

قـاعدة رَقْم (23) : (*الفقـه السِّياسـي الإسـلامي يرمـي إلـى بنـاء القُـدوات والمراجـع وتكوينهم، فهم حداة المسيرة وحاملو الرَّأية والطَّائفة النّافرة الُمتفقِّهة*).

قاعدة رَقْم (24) : (*الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي إلى تحصيل الوسائل، وإعـداد القُـوَّة بأنواعها: الجسميَّة، والاقتصاديَّة، والعلميَّة، والإعلاميَّة، وهي شرط كُلِّ مُواجهة*).

قاعدة رَقْم (25) : (*الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي دائمـاً إلـى الجَمْـع والتّـآلف، وينبـذ الفرقة والخلاف، فالُمؤمنون أخوة، والُمنازعة سبيلها الإخفـاق، ويـد الله مـع الجماعـة، ومَـنْ شَذَّ، فقد شَذَّ إلى النّار*).

قاعدة رَقْم (26) : (*لا بُدَّ لكُلِّ دعوة ونهضة مـن حَوارِيِّيـن وأصحـاب يتمحـورون حـول قيادة نظيفة، وحُبُّ الصَّحابة دين وإيمان وإحسان، وبُغْضُهُم فُسوق وكُفْر وطُغيان*).

قاعدة رَقْم (27) : (*القيادة في الفقه السِّياسي الإسلامي شاملة وشُوريَّة، فـأمرهم شُـورى بينهم، وما خاب مَنْ استشار*).

المبحث الرَّابع:

فقه السِّياسة في رسالة النَّبيّ عيسى عليه السلام
مُقارَناً بالفقه السِّياسي الإسلامي

المطلب الأوَّل:

الواقع الاجتماعي من خلال القُرآن الكريم

يمكننا تحديد الواقع الاجتماعي في القُرآن الكريم لدعوة عيسى عليه السلام من خلال النّقاط الآتية:

1 ـ الوجاهة في الآخرة، وكذلك في الدُّنيا، عامل من عوامل القبول الاجتماعي: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[1].

2 ـ أهل الله ينسبون نجاحاتهم كُلَّها إلى الله تبارك وتعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[2].

(1) آل عُمران: 45، ويُراجَع في ذلك جامع البيان، 3، ج3/ 250.

(2) آل عُمران: 49، جامع البيان، 3، ج3/ 275 فما بعدها.

3 ـ كُلُّ داعية لابُدَّ أنْ يرمي إلى تكوين أنصار ينصرون الحقَّ: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. (1)

4 ـ العبوديَّة لله ـ تعالى ـ هي سُلَّم الوصول إلى المنازل العالية: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾، قال صاحب الظّلال: والثّابت من التتبُّع التَّاريخي لأطوار العقيدة النّصرانيَّة أنَّ عقيدة التّثليث، وكذلك عقيدة بُنوَّة المسيح لله سبحانه، كُلّها لم تُصاحب النّصرانيَّة الأولى، إنَّما دخلت إليها على مراحل مُتفاوتة التَّاريخ، مع الوثنيِّيْن الذين دخلوا في النّصرانيَّة، وهم يحملون التّصوُّرات الوثنيَّة وعبادة الآلهة المُتَعَدِّدَة. (2)

5 ـ الفارق بين المسيحيِّيْن والنّصارى يكمن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾. (3)

6 ـ إنَّ أكثر المُتصدِّرين للدِّين يأكلون أموال النَّاس بالباطل، ويصدُّون عن سبيل الله؛ لأنَّهم مدفوعون بدافع طَلَب الرّبح العاجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾، قال السّدي: الأحبار من اليهود، والرُّهبان من النّصارى، والمقصود التّحذير من عُلماء السُّوء وعباد الضّلال، كما قال سُفيان بن عيينة: مَنْ فَسُدَ من عُلمائنا كان فيه شبه من اليهود، ومَنْ فَسُدَ من عبادنا كان فيه شبه من النّصارى. (4)

---

(1) آل عُمران: 52 جامع البيان، 3، ج3/ 283 فما بعدها.

(2) النّساء: 172، جامع البيان، 3، ج3/ 275 فما بعدها.

(3) التّوبة: 30، ويُنظَر في ذلك المُنتهى في تفسير ابن كثير، إبراهيم خليل المشهداني، 2/ 215، مكتبة النّهضة.

(4) التّوبة: 34، المُنتهى في تفسير ابن كثير، 2/ 217.

7 ـ المُصارحة والوضوح من أهمِّ خصائص أُسَرِ الإمامة والهُدى: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَـٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾.[1]

8 ـ بُيوتات الإيمان هم القُدوات، حتَّى بأعين أهل الضّلال، فضلاً عن المُجتمع، وكان ذلك ماثلاً في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأُخْتَ هَـٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾.[2]

9 ـ يختلف المسيحيُّون ـ وهم أتباع عيسى عليه السلام ـ عن اليهود بأنَّهم أصحاب رأفة ورحمة: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ﴾، قال صاحب الظّلال: ويذكر هُنا صفة بارزة من صفات الذين اتَّبعوا عيسى بن مريم؛ وهي الرّأفة والرّحمة، وهم الثّمرة الطّبيعيَّة لدعوة المسيح عليه السلام، ورُوحها السّمحة، وتطوُّرها الرُّوحي، وشفافيَّتها الوضيئة، والرّأفة والرّحمة ظاهرة واضحة في المُؤمنين حقيقة برسالة عيسى عليه السلام، ممَّنْ أحسنوا اتِّباعه، وقد أشارت إليها آيات أخرى في القُرآن الكريم، كما حفظ منها التّاريخ صُوراً يرويها الرّواة عن النّجاشي، وعن وفد نجران، وعن أفراد ممَّنْ وفدوا على دار الإسلام بعد ظهوره، راغبين في الإسلام، بحُكْم ما استقرَّ في قلوبهم من الحقِّ، مُنذ كانوا أتباع عيسى بن مريم الحقّ.[3]

10 ـ ارتباط الرُّسُل فيما بينهم كان واضحاً في القُرآن الكريم، فهم حَمَلَة رسالة، يُكمل بعضهم بعضاً، لذلك جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ وبشارة المسيح بأحمد ثابتة بهذا النَّصِّ، وقد أقرَّ المُخلصون منهم بهذا، كما أنَّ الثّابت في الرّوايات التّاريخيَّة أنَّ اليهود كانوا ينتظرون مَبْعَثَ نبي قد أظلَّهم زمانه، وكذلك بعض المُوحِّدين المُنعزلين من أحبار النّصارى في الجزيرة

---

(1) مريم: 27، المُنتهى في تفسير ابن كثير، 2/ 579.

(2) مريم: 28، المُنتهى في تفسير ابن كثير، 2/ 579.

(3) الحديد: 27، ويُراجَع لبيان ذلك، في ظلال القُرآن، 6/ 3495.

العربيَّة ، ولكنَّ اليهود كانوا يريدونه منهم ، فلمَّا شاء الله أنْ يكون من الفـرع الآخر مـن ذريَّـة إبراهيم ، كرهوا هذا ، وحاربوه . (1)

11 ـ صراع اليهود والنّصـارى أبـديٌّ ومسـتمرٌّ : ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ المُراد يهود المدينة ، ووفد نصارى نجران تماروا عند رسول الله ـ صلَّى الله عليه وسلَّم ـ وتسابّوا ، وأنكرت اليهودُ الإنجيلَ ونُبوَّة عيسى عليه السلام ، وأنكر النّصارى التّوراةَ ونُبـوَّة مُوسـى عليه السلام ، وقيـل : المُراد عامَّـة اليـهود وعامَّـة النّصـارى ، وهـو مـن الأخبـار عـن الأمـم السّـالفة ، والأوَّل هـو المـروي في أسـباب النّزول . (2)

(1) الصفّ : 6 ، في ظلال القُرآن ، 6 / 3557 .

(2) البقرة : 113 ، رُوح المعاني ، مُجلَّد 1 ، ج1 / 360 .

المطلب الثَّاني:

فقه السِّياسة ومعالم الدَّعوة في رسالة عيسى عليه السلام

بعد وقفاتنا على كتاب الله ـ تعالى ـ يُمكننا تحديد فقه السِّياسة للرّسول عيسى عليه السلام ومعالم دعوته بالنّقاط الآتية:

1 ـ الوجاهة في القوم والهيبة عاملان من عوامل القبول والتّآلف الاجتماعي.

2 ـ كان نداء عيسى عليه السلام صريحاً للاستيضاح عن أنصاره: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ والأنصار هم المُناصرون وحَمَلَة الدَّعوة.

3 ـ يرمي عيسى عليه السلام إلى الفصل الدّقيق بين مُصطلحَيْ النّصارى والمسيحيِّين، والأوَّل هو المطلوب، وهو الواقع.

4 ـ إذا كان مُوسى عليه السلام قد استُهدف من أهل المنافع فإنَّ عيسى عليه السلام قد استُهدف منهم أيضاً، وذلك بمُحاولة صَلْبه وقَتْله، وهم مَنْ أسماهم القُرآن الكريم: ﴿ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ﴾ وهم أعداء كُلِّ تجديد وتطوُّر ونقاء، فهم أقطاب المال وسَدَنَة الثّروات، وإنْ تزيَّوا بغير ذلك.

5 ـ سياسة اليهود ـ دائماً ـ هي سياسة القَتْل والتّصفية الجسديَّة، لذلك حاولوا قَتْلَ عيسى عليه السلام، وإنْ ادَّعت الكنيسة غير الشّرقيَّة براءة اليهود من دم المسيح.

6 ـ كان الارتباط واضحاً بين رسالة النَّبيّ عيسى عليه السلام ورسالة الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ طلباً لاستمرَّاريَّة المُواجهة مع اليهود: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾.

المطلب الثَّالث:

المُقارنة مع فقه السِّياسة الإسلاميَّة

يمكننا بعد مُقارنة الفقه السِّياسي لرسالة عيسى عليه السلام بالرِّسالة الإسلاميَّة تحديد النّقاط الآتية:

1 - كان الجَمْع بين الوجاهة والهيبة ومجالس الذين يدعون ربَّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه من أبدع مناهج الإسلام في الجَمْع والتّنوُّع.[1]

2 - إذا كان عيسى عليه السلام يُنادي أنصاره ليجيبوه فيعرفهم، فإنَّ أنصار الرَّسول الكريم وأصحابه وَهَبوا المُهَجَ والأرواح، وهجروا البلاد والأموال في سبيل الله، وإبراراً لبيعتهم على الموت مع رسوله الكريم ﷺ.[2]

3 - استعمل الإسلام منهجيَّة عيسى المُتمثِّلة في الرّحمة بالقسِّيسين، وعداوة اليهود أحفاد القردة والخنازير، وقَتَلَة الأنبياء، وأهل الرِّبا والاحتكار والفاحشة.[3]

4 - يرمي الإسلام إلى بناء النّخبة وجماعة أهل الحَلِّ والعَقْد، وهم من صفوة القوم.[4]

قاعدة رَقْم (28): ***(ينظر الفقه السِّياسي الإسلامي إلى عدواة اليهود بوصفها ثابتة ودائمة، كما ينظر إلى النّصارى بوصفهم أقرب مَوَدَّة).***

---

(1) السِّيرة الصّحيحة، 1/ 257.

(2) السِّيرة الصّحيحة، 1/ 337 فما بعدها، وكذلك المنهج التّربوي للسّيرة النّبويّة، التّربية الجهاديّة، مُنير مُحمَّد الغضبان، ج2، ص61، مكتبة المنار، ط1، 1991 م.

(3) المنهج التّربوي للسّيرة النّبويَّة، 1/ 227.

(4) طبقات ابن سعد، 1/ 194. وكذلك الأساس في السُّنَّة وفقهها، السّيرة النّبويّة، م3/ 1543/ دار السّلام، ط1، 1989 م.

المبحث الخامس:

نحو قواعد مؤصِّلة للتّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم

المطلب الأوَّل:

التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم: لماذا؟

قد يبدو مُصطلح (التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم)[1] غريباً في مُحيطنا العلمي، لاعتبارات ارتباط المُصطلح بمُجمل مُداخلات واقعيَّة ومنهجيَّة، إلاَّ أنَّه على وفق شموليَّة القُرآن الكريم وهيمنته يبدو هذا المُصطلح واقعياً، بل ضرورياً وواجباً أحياناً، بوصفه يُمثِّل البديل الحضاري والرَّدَّ العلميَّ، فقد كانت كُتُب التّفسير تُوفِّر رُؤية واضحة للأمَّة في كُلِّ مرحلة تتعرَّض فيها أمَّتنا لأزمة حضاريَّة ومُجابهة لتحدِّيات عالميَّة، فقد كان ابن جرير الطَّبري ـ رحمه الله ـ في تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القُرآن) يُعبِّر عن واقع الحالة التي يفتقر إليها المُجتمع الإسلامي آنذاك، وهو جَمَعَ كُلَّ ما يُستطاع من آثار في تفسير الكتاب

---

(1) الموضوع ابتداءً يحتاج إلى رسالة مُستقلَّة تُعنى باستكشاف قواعد التّفسير السِّياسي في القُرآن الكريم، لعلَّ باحثاً نابهاً يقوم بهذه المهمَّة.

العزيز، باعتبار أنَّ الأمَّة كانت تخوض مُعتركاً هائلاً تمثَّل في حركة التَّدوين التي قادها الطَّبري، ويُعَدُّ تفسير ابن كثير مُختصراً له (أيْ لتفسير الطَّبري).

أمَّا الإمام الرَّازي، فقد عاش في مرحلة أخرى تماماً، شهدت تحدِّيات أخرى مُختلفة، وهي اشتداد الصِّراع العقلي والفكري بين الأمَّة الإسلاميَّة والأمم الأخرى بعد حركة التَّرجمة ونُشوء الخطِّ العقلي وشُيوع الفلسفة، فكان لابُدَّ للقُرآن الكريم أنْ يقود المعركة كما هو في كُلِّ معركة من معارك الأمَّة، فكان تفسير (مفاتح الغيب) تعبيراً حيَّاً ودقيقاً لاستبيان أجواء هذه المعركة؛ حيثُ تتلمذت عليه أجيال وأجيال، إذ إنَّ أجيالنا اللاَّحقة لازالت تحتفي به أيَّما احتفاء، فقد دارت معركة الفكر والعقل مرَّة أخرى تجاه الذّات مرَّة، وتجاه الظّاهر مرَّة أخرى، ولازلنا نعيش أجواءها، ونسمع صَخَبَهَا.[1]

كما أنَّ حاجة كُلِّ مذهب فقهي إلى تأصيل أقواله وإرجاعها إلى مرجعيَّة القُرآن الكريم أدَّى إلى كتابة مجموعة من أَجَلِّ موسوعات التّفاسير؛ منها (أحكام القُرآن) لابن العربي المالكي[2]، و (أحكام القُرآن) للجصَّاص الحنفي[3]، ويُعَدُّ من أبدعها (الجامع لأحكام القُرآن) للقُرطبي، و (زاد المسير) لابن الجوزي في الفقه الحنبلي.

وهكذا ينطبق الحال على تفسير البيضاوي المُسمَّى (أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل)، والذي حوى قواعد المنطق وأصول منهج الأشاعرة الذي كان يُنافح عن الأمَّة في مرحلة خطيرة جدّاً من مراحل حياتها.

---

(1) يُراجَع للتّوسُّع في ذلك الدِّراسة القيِّمة للأستاذ الدُّكتور مُحسن عبد الحميد، وهي بعُنوان (الرّازي مُفَسِّراً)؛ وهي من مطبوعات دار الحُرِّيَّة ببغداد.

(2) أبو بكر مُحمَّد بن عبد الله الأندلسي، وُلد سنة 468 هـ، تولَّى القضاء بأشبيلية، وله أربعون كتاباً، تُوفِّي سنة 543 هـ، سيَر أعلام النُّبلاء، 20/ 197.

(3) أحمد بن علي الرّازي الجصَّاص، وُلد سنة 305 هـ، وله عدد من الكُتُب الفقهيَّة، والشّروح، وأحكام القُرآن، أشهرها: السِّيَر، 16/ 340.

أمَّا (الكشَّاف) للزّمخشري و (البحر المُحيط) لابن حيَّان، فقد كانا أساس البلاغة ومنهج تقعيد القواعد في لُغة القُرآن العظيمة، وهي ـ كُلُّها وبمجموعها ـ تُلبِّي حاجة مُجتمعيَّة في حينها، هذا مع أنَّ الكشَّاف كان منهجاً اعتزاليّاً صرفاً.

كما كان تفسير ابن تيميَّة المُسمَّى (دقائق التّفسير)، وكذلك (التّفسير الكبير) عبارة عن إجابات منهجيَّة سريعة عن أسئلة أمَّة منهوكة بالجراح، مكلومة بالآلام، بعد الغزو الخارجي لها، وهي تعيش مرحلة الانتقال الخطيرة، ثُمَّ ـ بعد ذلك ـ كانت الحاجة ماسَّة للجَمْع بين الموسوعات، فكان من هذه الجُهُود ما قام به الإمام السّيوطي[1] ـ رحمه الله ـ في (التّفسير بالمأثور).

ثُمَّ جاء الآلوسي، فوضع تفسير (رُوح المعاني)، والذي قام الأستاذ الدُّكتور مُحسن عبد الحميد بإنجاز رسالته حول (الآلوسي مُفَسِّراً)، وقد طُبعت في دار المعارف ببغداد، وكذلك الشّوكاني الذي كَتَبَ (فتح القدير).

ثُمَّ جاء العصر الحديث بتقلُّباته، وتحدِّياته، وإشكالاته، ومُلابساته كُلِّها، فكان تفسير القاسمي (محاسن التّأويل) بوصفه الاستجابة العلميَّة المُبكِّرة في الشّام.

ثُمَّ كان (تفسير المنار) الذي كان نتاج جُهُود علميَّة ودعويَّة واجتهاديَّة لثلاثة من أعمدة الفكر والعلم الإسلامي الحديث؛ وهم جمال الدِّين الأفغاني، ومُحمَّد عبده، ومُحمَّد رشيد رضا[2]، ولم يتفرَّغ الأوَّل لكتابة شيء في ذلك بسبب انشغالاته الفكريَّة والسِّياسيَّة الكبيرة وعيشه في سفر دائم، إلاَّ أنَّ تأثيراته الفكريَّة كانت واضحة في الشّيخ مُحمَّد عبده صاحب الخُطوات الكبيرة لإصلاح الأزهر الشّريف، وقد ظهرت هذه التّأثيرات عبر دُرُوس التّفسير

---

(1) جلال الدِّين عبد الرّحمن السّيوطي، وُلد بأسيوط بمصر، وله مُؤلَّفات تفوق على الثّلاثمائة مُصنَّف في مُختلف العُلوم، تُوفِّي بالقاهرة سنة (911 هـ).

(2) وهو بعُنوان (تفسير القُرآن الكريم)، وقد طبعته دار المعرفة.

التي كان يُلقيها الشّيخ مُحمَّد عبده في الأزهر، والتي جمعها وأضاف إليها الشّيخ مُحمَّد رشيد رضا في تفسيره الشّهير (المنار)، والذي كان قد وصل فيه إلى قوله تعالى في سورة يُوسف: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾[1].

وفي الحقيقة؛ فإنَّ جُهُود هؤلاء العمالقة تُعَدُّ بدايات النّهوض الفكري والعلمي، ولاسيما في مجال التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم، بل في إطار المُواجهة الحضاريَّة للأمَّة ومُواجهة ضياع الخلافة، فقد دُوِّنت في هذا التّفسير مسائل لم تكن على جانب كبير من الأهمِّيَّة في التّفاسير التي أُشير إليها سابقاً؛ مثل الخلافة، والصِّراع الحضاري، وأسباب سُقوط الحضارات، واستقلاليَّة الأمَّة منهجيّاً، وسبق الإسلام في العلم، ونُظُم الإسلام المُختلفة، وذلك ناتج أيضاً من تجدد تحدِّيات مُختلفة أخرى تختلف عن تحدِّيات الماضي.[2]

ثُمَّ بدأت التّفاسير الحديثة تتنوَّع بعد دخول العالم عصر التّخصُّص:

- فهذا تفسير علمي (الجواهر في تفسير القُرآن الكريم) المُشتمل على عجائب بدائع المُكوّنات وغرائب الآيات الباهرات للشّيخ طنطاوي جوهري المولود سنة 1287 هـ، والمُتوفَّى بمصر سنة 1358 هـ.
- وذاك تفسير فكري (في ظلال القُرآن).
- وآخر تفسير إعجازي (تفسير الشّعراوي رحمه الله)، وهكذا.

وإذا كان كتاب الله ـ تعالى ـ قد قال قولته في أوجه الصِّراع الحضاري كُلِّها، وفي مُختلف المراحل، فما بال البعض يريد تحجيم الكتاب العزيز في أنْ يقول قولته وكلمته في السِّياسة

(1) يُوسف: 101.

(2) للأخ الباحث زبن عجمي رسالة ماجستير مُناقشة في بغداد بعُنوان (مُحمَّد رشيد رضا مُفسِّراً).

الشَّرعيَّة التي لا نشكُّ في أنَّ القُرآن الكريم جاء ليُكوِّن أمة لها منهج ومشروع وحضارة، وجاء ليُؤسِّس نُظُماً مُحَدَّدَة، تقود المُجتمع نحو الخير، وتُحَقِّقَ له الرّخاء والنّجاح.

المطلب الثَّاني:

أين نجد قواعد التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم؟

إنَّنا نتحدَّث عن موضوع التّفسير السِّياسي بقدر ارتباطه بموضوعنا (قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي)، وذلك باعتبار أنَّ القُرآن الكريم هو المرجع الأوَّل، تتبعه السُّنَّة الشّريفة في تلقِّي مُجمل أحكام الشَّريعة؛ ومنها أحكام السِّياسة الشَّرعيَّة.

وعندما نُدَقِّقُ في مرجعيَّات التّفسير السِّياسي في القُرآن الكريم، فإنَّنا نحتاج إلى دراسات مُوسَّعة ومُعمَّقة عبر عمليَّة جَمْع موضوعي لآيات القُرآن الكريم، وعودة شاملة لأقوال المُفسِّرين فيها، يُضاف إليها الأبحاث، والرّسائل، والدِّراسات، التي كُتبت في هذا المضمار، وهي مع ندرتها وقلَّتها، إلاَّ أنَّها كانت بدايات فاعلة ومُهمَّة، بما تُمثِّله من مراجع أساسيَّة؛ ومنها:

1 ـ التّفسير التّوحيدي للدُّكتور حسن التُّرابي.

2 ـ الأساس في التّفسير للمرحوم سعيد حوَّى.

3 ـ تفسير الشّعراوي.

4 ـ في ظلال القُرآن ـ السَّيِّد قُطْب.

5 ـ تفسير القُرآن الحكيم، تفسير المنار، مُحمَّد رشيد رضا.

6 ـ تفسير القاسمي ـ لجمال الدِّين القاسمي.

7 ـ المصادر كُلُّها التي سَبَقَ أنْ حَدَّدْناها في الفصل الأوَّل يُمكن أنْ تكون معيناً ثراً للتّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم.

8 ـ بعض المُؤلَّفات التي تتحدَّث عن الفقه السِّياسي الإسلامي من خلال القُرآن الكريم، وأهمُّها أصول الفكر السِّياسي في القُرآن الكريم للدّكتور التّيجاني عبد القادر أحمد، الفكر السِّياسي في القُرآن المكِّي.

9 ـ الرّسائل الجامعيَّة الخاصَّة بالأنبياء والرُّسُل عليهم السَّلام، ومنهم: إبراهيم، يُوسف، مُوسى، عيسى، يُونس، الأنبياء في العراق... وغيرها.

هذا؛ وإنَّ مَنْ يضطلع بمهمَّة التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم ينبغي لـه أنْ يتحلَّى بمُواصفات وخصائص إضافيَّة على ما يحفل به من العلم والمعرفة، ونقصد بالمُضاف ـ هُنا ـ المعرفة بالواقع الذي يعيشه، وحجم المُؤثِّرات فيه، وهي الضّوابط نفسها التي تُضاف إلى خصائص الفقيه السِّياسي الإسلامي.

إنَّ مصادر التّفسير جميعها ـ قديمها وحديثها، وعلى اختلاف طُرُقها ومناهجها ـ لا يمكن التّفريط بها في أيَّة عمليَّة استقصائيَّة، وما ذُكر ـ هُنا ـ من مصادر ومراجع على سبيل الإجمال، لا الحصر.

إنَّ الذي نرمي إليه هو الإفادة من القُوَّة الهائلة والسُّنَن الكُبرى في القُرآن الكريم في خوض معركة الأمَّة الحضاريَّة، ولا سبيل أنْجَع وأقوى في حَسْم معارك الأمَّة جميعها؛ ومنها معركة الأمَّة السِّياسيَّة كسبيل القُرآن الكريم.



الفصل الثّالث:

قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي وفقه المرحلة
(قواعد الحرب والسّلام)



المبحث الأوَّل:

غايات الحرب والسّلام وضوابطهما في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

المطلب الأوَّل:

في معاني المُصطلحات (الجهاد، السِّلم، القتال، الحرب)

قبل الدُّخُول في عُمْق الموضوع لابُدَّ من أنْ نقف عند معاني المُصطلحات الدّقيقة التي تتعلَّق بالبحث؛ وهي (الجهاد، السِّلم، القتال، الحرب).

جاء في القُرآن الكريم بخُصوص مُصطلح الجهاد: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ﴾.[1]

﴿وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ وفي الآية حَثٌّ على الجهاد والهجرة، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟﴾ يريد من بعد الحُديبية وبيعة الرّضوان. وذلك أنَّ الهجرة من بعد ذلك كانت أقلَّ رُتبة من الهجرة الأولى. والهجرة الثَّانية هي التي وقع فيها الصُّلح، وقد وضعت الحرب أوزارها نحو عامَيْن، ثُمَّ كان فتح مكَّة، ولهذا قال عليه الصَّلاة والسَّلام: (لا هجرة بعد الفَتْح).[2]

(1) العنكبوت: 8، ويُراجَع في ذلك رُوح المعاني، م10، الجزء العشرون، / 183.

(2) الأنفال: 72 ـ 75، يُنظَر الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8، 59.

﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا ﴾ قال الحسن أبي الحسن : الآية في العباد ، وقال ابن عبَّاس : هي في الذين يعملون بما يعلمون ، وقد قال ﷺ : ﴿مَنْ عمل بما علم علَّمه الله ما لم يعلم﴾ وقال أبو سُليمان الدّاراني : ليس الجهاد في الآية قتال الكُفَّار وحسب ، بل هو نصر الدِّين ، وقال سُفيان بن عيينة لابن المُبارك : إذا رأيتَ النَّاس قد اختلفوا فعليك بالمُجاهدين وأهل الثُّغُور ، فإنَّ الله ـ تعالى ـ يقول : ﴿ لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ . [1]

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ ومعنى ذلك التّشديد في دين الله ـ تعالى ـ بأنْ يُجاهد الكُفَّار بالسّيف ، والمواعظ الحسنة ، والدّعاء الى الله ، والمُنافقين بالغلظة ، وإقامة الحُجَّة . [2]

﴿ وَجَـٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ قال ابن عبَّاس : بالقُرآن ، وقيل : بالسّيف ، قال القُرطبي : وهذا فيه بُعْدٌ ؛ لأنَّ السّورة مكيَّة ، نزلت قبل الأمر بالقتال . [3]

﴿ وَجَـٰهِدُوا۟ مَعَ رَسُولِهِ ﴾ . [4]

﴿ وَجَـٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ ﴾ . [5]

إنَّ هذه الآيات الكريمات تتحدَّث عن مُصطلح الجهاد ومعانيه المُختلفة ، فهو في الآية الأولى جُهدٌ مُتوجِّه من والدَيْن مُقيمَيْن على الشِّرْك بالله ـ تعالى ـ على خلاف عقائدي مع ابن لهما هَجَرَ سبيل الشِّرْك ، وانتهج طريق الإيمان ، كما حصل للرّسول إبراهيم ﷺ مع أبيه ، ومنهج المُسلم في هذه الحالة هو عدم إطاعة الوالدَيْن في دعوتهما لمنهج الإشراك بالله تعالى ؛ إذ قال الرَّسول مُحمَّد ﷺ ﴿لا طاعة في معصية الله ، إنَّما الطَّاعة في المعروف﴾[6] ، هذا مع تحلِّي المُسلم بالأدب الجمّ مع والدَيْه ، فختام الآية نفسها يُفيد : ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ ،

---

(1) العنكبوت : 69، الجامع لأحكام القُرآن ، م7، ج13 / 242 .

(2) التحريم : 9، الجامع لأحكام القُرآن ، م9، ج18 / 131 .

(3) الفُرقان : 52، الجامع لأحكام القُرآن ، م7، ج13 / 39 .

(4) التّوبة : 86 .

(5) الحجّ : 78 ، يُراجَع جامع البيان ، 10 ، ج17 / 205 .

(6) رواه البُخاري ، 9 / 109 ، ومُسلم في الإمارة ب 8 ، رَقْم (39) ، وأبو داود في الجهاد ب 95، والنّسائي في البيعة ب 32، وكذا رواه الإمام أحمد في عدَّة مواضع .

والجهاد في الآية الثَّانية لا يختصُّ بجهاد العدوِّ بالسِّنان، ولكنَّه بَذْلُ الجُهُود جميعها في نُصرَة الإسلام، سواء كانت هذه الجُهُود جسديَّة أم ماليَّة، وقد قَدَّم القُرآن الكريم الجهاد ـ هُنا ـ بالمال على الجهاد بالنَّفْس لأهمِّيَّته القصوى في السّاعات الحرجة، وها نحن ندرك أهمِّيَّة الجهاد بالمال ـ اليوم ـ ومدى اهتمام اليهود بالسّيطرة على المال العالمي، والمتُمثِّل في صندوق النّقد الدّولي، والبنك الدّولي للتّجارة، حتَّى إنَّهما أصبحا يبتزان جُملةً من دول العالم ويرسمان سياساتها، وذلك بعد أنْ عجزت هذه الدُّول عن دَفْعِ فوائد ديونها وخدماتها، فضلاً عن دفع أصولها.

أمَّا الآية الثَّالثة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، فهي تعبير عن الجهاد العامّ الشّامل المُفضي إلى الاهتداء إلى سبيل الحقِّ والثّبات عليه، والجهاد ـ هُنا ـ كما جاء في زاد المعاد في هدي خير العباد أقسام؛ هي: جهاد النَّفْس، جهاد الشَّيطان، جهاد الكُفَّار، جهاد المُنافقين.

وفي الآية الأخرى يُوَجَّهُ النّداء إلى النَّبيّ الكريم ﷺ بجهاد الكُفّار والمُنافقين، وليس جهاداً فحسب، وإنَّما بِغِلظة مُفضية إلى زجرهم وتأديبهم.

أمَّا الآية الأخرى؛ وهي قوله تعالى: ﴿وَجَـٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ فالمقصود به القُرآن الكريم، الذي هو سبيل الجهاد، وطريق لَجْم الخصوم، وإلزام الآخرين الحُجَّة، وهو الكتاب الذي تحدَّى الله ـ تعالى ـ به العرب أنْ يأتوا بمثله، أو بسُورةٍ منه، أو بعشر آيات، فلم يستطيعوا.

لذا؛ فإنَّ الجهاد ـ هُنا ـ هو جهاد الحُجَّة والموعظة الحَسنة؛ أيْ الجهاد العلمي والفكري، وهو مرحلة مُتقدِّمة قبل مرحلة الجهاد بالسِّنان والمال.

أمَّا قوله تعالى: ﴿وَجَـٰهَدُواْ مَعَ رَسُولِهِۦ﴾ فهو تَحيُّز أهل الإيمان والصّدق إلى فئة الجهاد في سبيل الله، ولا يمكن أنْ يُعْلَن الجهاد بدون قيادة، وقد تمثَّلت في العهد المَدَني بشخصيَّة الرَّسول مُحمَّد ﷺ.

أمَّا الآية الأخيرة: ﴿وَجَـٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ﴾ فهي تعبير عن غاية الجهاد وهدفه، وهو إرضاء الله تعالى، بل إنَّ الآية الكريمة في نهايتها تُومئ إيماءة لطيفة إلى أنَّ الجهاد هو الدِّين ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

جاء رجل يسأل الرَّسول الكريم ﷺ: إنَّ الرَّجل يُقاتل للمغنم، ويُقاتل ليُذكَر، ويُقاتل للحميَّة، فأيُّنا في سبيل الله؟ فقال الرَّسول الكريم ﷺ: «مَنْ قاتل لتكون كلمة الله هي العُليا فهو في سبيل الله»[1].

و (الجهاد) مصدر الفعل الرّباعي: (جاهد؛ ومعناه: بَذْلَ الجهد، وفي لسان العرب: (قيل: الجَهْدُ ـ بالفتح ـ المشقَّة، والجُهْدُ ـ بالضَّم ـ الطَّاقة، وفيه: الجهاد بمعنى استفراغ ما في الوسع والطَّاقة من قَوْل أو فِعْل)[2].

والجهاد: بَذْل المجهود في حصول المقصود.

جاء في حاشية الجمل على الجلالَيْن: (الجهاد: هو الصّبر على الشِّدَّة، وقد يكون في الحرب، وقد يكون في النَّفْس)[3].

أمَّا مُصطلح السِّلْم، فقد جاء فيه من الكتاب العزيز ما يأتي:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾. فالسِّلْم ـ هُنا ـ بمعنى الإسلام كما قال مُجاهد، ورواه أبو مالك عن ابن عبَّاس، قال الكسائي: السِّلْم والسَّلْم بمعنى واحد، وهما ـ جميعاً ـ يقعان للإسلام والمُسالمة[4].

وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ وقد اختُلف في هذه الآية، هل هي منسوخة أم لا[5].

وجاء أيضاً: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[6] فقال قتادة وعكرمة: نسخها ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وقالا: نَسَخَت براءة كُلَّ مُوادعة حتَّى يقولوا لا إله إلاَّ الله، وقال ابن عبَّاس: النَّاسخ لها: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ﴾[7] وقيل:

(1) رواه البُخاري، 1/ 43، 4/ 25، ومُسلم في الأمارة/ 149، والتّرمذي برقْم (1646).
(2) لسان العرب، ابن منظور، مادَّة (جهد).
(3) حاشية الجمل على الجلالَيْن، 3/ 41، الإمام الصّاوي، مكتبة الملاَّح، دمشق، 1984 م.
(4) البقرة: 208، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج3/ 17.
(5) الأنفال: 61، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8/ 27.
(6) آل عُمران: 139.
(7) سورة مُحمَّد: 35، الجامع لأحكام القُرآن، م 8، ج16/ 169.

ليست بمنسوخة، بل أراد قبول الجزية من أهلها، وقد **صالح أصحاب** رسول الله ﷺ في زمن عُمَر بن الخطَّاب رضي الله عنه ومن بعده من الأئمَّة كثيراً من بلاد العجم، وهو الأرجح، إذ يتوافق مع القواعد الإسلاميَّة العامَّة.

وجاء في سورة النّساء: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ والمقصود في ذلك الذين يتَّصلون بهم ويدخلون فيما بينهم من الجوار والحِلف، والمعنى فلا تقتلوا قوماً بينهم وبين مَنْ بينكم وبينهم عهد، فإنَّهم على عهدهم، وفي هذه الآية دليل على إثبات المُوادعة كما قال القُرطبي: المُوادعة ثابتة بين أهل الحرب وأهل الإسلام إذا كان في المُوادعة مصلحة للمُسلمين.[1]

وجاء في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وذلك الإلقاء عائد على المُشركين، ومعنى السِّلم الاستسلام والانقياد لحِكَمِه تعالى.[2]

وجاء أيضاً: ﴿وَأَلْقَوْاْ إِلَى ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ ٱلسَّلَمَ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾.[3]

وعندما نقف عند الآيات الكريمات المُتعلِّقة بالسِّلم فإنَّنا نجد الآية الأولى في سورة البقرة تحثُّ أهل الإيمان على الدُّخُول في السِّلم بكُلِّيَّتهم، وعَدَّت عدم دخولهم في السِّلم اتِّباعاً لخُطوات الشّيطان الذي يدفع دائماً نحو الصِّراع والتّقاتل المُؤدِّي إلى تبديد الطَّاقات وتدمير القوى والثّروات، والسِّلْم هو تعبير عن العلائق الطَّبيعيَّة بين بني الإنسان، وأنَّ القتال هو حالة استثنائيَّة أجازها الإسلام في حالة واحدة؛ وهي قتال أئمَّة الكُفْر الذين يكون كُفرهم سبباً لامتناع الجمهور عن الدُّخُول في الإسلام.

أمَّا آية الأنفال، فهي تحثُّ المُسلم على الجُنُوح للسِّلم بعد جُنُوح الآخر له، وذلك باعتبار أنَّ الأجواء المفتوحة؛ أيْ بما يُسمَّى بأجواء الحُرِّيَّة، هي دائماً في صالح الإسلام، كما حَدَثَ

(1) النّساء: 90، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5/ 199.

(2) سورة النّحل: 32، ويُنظر المُنتهى في تهذيب تفسير ابن كثير، 2 / 449.

(3) سورة النّحل: 87، ويُراجَع رُوح المعاني، م7، ج/ 13 / 209.

بعد صلح الحُديبية الذي سَمَّاه القُرآن الكريم فَتْحاً مُبيناً، يقول ابن حجر رحمه الله: (إنَّ هذه الآية دالَّة على مشروعيَّة المُصالحة مع المُشركين، وهو مُقيَّد بما إذا كان الأحظّ للإسلام المُصالحة، أمَّا إذا كان الإسلام ظاهراً على الكُفْر، ولم تظهر المصلحة في المُصالحة؛ فلا).[1]

وقد عَدَّ القُرآن الكريم الدّعوة إلى السِّلم في غير محلِّه، وذلك في حالة التّمكين والنّصر والعُلُو، مُفضياً إلى الهوان، في وقت ينبغي أنْ ينتبه العُقلاء على تقدير الظّرف الذي تمرُّ به الدّعوة إلى الله تعالى، مُنَبِّهةً هذه الآيةُ المُسلمين على أنَّ الغَلَبَة لأهل الإيمان ماداموا مُلتجئين إلى الله تعالى.

وفي سورة النّساء يُعَبِّرُ القُرآن الكريم عن أعلى درجات الفقه والمُوازنة والإنصاف، فهو قد فَرَّقَ بين المُعتزلين للقتال من الجبهة المُضادَّة، فهم ليس عليهم سبيل، وذلك ردٌّ جميل للميثاق الذي يلتزم به المُسلم مهما تكن النّتائج وبين مَنْ يُجَيِّشون الجيوش في مُحاربة الدّعوة الإسلاميَّة.

أمَّا الآيتان في سورة النّحل، فهما تتحدَّثان عمَّا وراء الحياة، فالأولى تخصُّ الذين تتوفَّاهم الملائكة طيِّبين، فتُسلِّم عليهم الملائكة، وتُبشِّرهم بدخول الجنَّة، والثَّانية تخصُّ القوم المُعاندين الذين يلقون السَّلَم في ذلك اليوم العصيب، وتبطل حُججهم، ويزهق باطِلهم.

أمَّا مُصطلح القتال، فقد جاء بخُصوصه في كتاب الله ـ تعالى ـ على النّحو الآتي:

﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ﴾ وذلك أنَّ طالوت اختاره الملك من بين قومه لقتال جالوت، وكان رجلاً قصيراً مسقاماً مصفاراً، أصفر أزرق، بينما كان جالوت من أشدِّ النَّاس وأقواهم، وكان يهزم الجيوش وحده، وداود من أهل بيت المقدس جُمع له بين النّبوَّة والمُلك بعد أنْ كان راعياً، وقد قَتَلَ داودُ جالوتَ بالقلاع.[2]

---

(1) فتح الباري 6/ 275، ولتفصيل هذه القضيَّة الحسَّاسة تُراجَع الرِّسالة القيِّمة للأخ الدُّكتور مُحمَّد محمود لطيف، وهي بعُنوان (صلح الحُديبية) والمُناقشة في كُلِّيَّة العُلوم الإسلاميَّة ببغداد.

(2) البقرة: 251، ويُراجَع في ذلك الجامع في أحكام القُرآن، م2، ج3/ 168.

﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ (وما كان) ليس على النّفي، وإنَّما هو على التّحريم والنّهي.[1]

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا﴾ والمُراد بهذا الخبر طَلَبَ الحفْظ والتّأييد لإبلاغ الرِّسالة على أكمل وجه، لا الاستعفاء من الإرسال، وزعمت اليهود أنَّه ـ عليه السَّلام ـ استعفى ربَّه سبحانه من ذلك، وفي التّوراة التي بأيديهم اليوم أنَّه قال: يا ربُّ ابعث مَنْ أنتَ باعثه.[2]

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ﴾.[3]

﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ وهذه الآية تخصُّ أحد أحكام الحجِّ، يستوي في ذلك الرِّجال والنّساء عندما يحرمون بالحجّ، أو العُمرة، وهذا الحُكْم مُقترِن بحالة التّعمُّد، كما هو في المُطوّلات.[4]

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ﴾ والإملاق هو الفقر؛ أيْ قتلوا أولادهم خشية الفقر.[5]

﴿قَالُوا۟ ٱقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ﴾ وفي هذه الآية من الحكَم البليغات في بيان مُعجزة الله وقُدرته على نصرة أوليائه، ويُمكن مُراجعة جزء من هذه الدّروس في الجامع لأحكام القُرآن.[6]

﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ ومعنى ذلك؛ واقتلوا أيها المُؤمنون الذين يقاتلونكم من المُشركين؛ حيثُ أصبتُم مَقاتلهم، وأمكنكم قَتْلهم، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، ومعنى الثّقف بالأمر: الحذق به والبصر.[7]

كما جاء في بيان منزلة الشّهداء في سبيل الله تعالى: ﴿وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.[8]

---

(1) النّساء: 92، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5/ 204.
(2) القَصص: 33، ويُنظَر رُوح المعاني، م10، ج20/ 77.
(3) المائدة: 30، يُنظَر جامع البيان، م4، ج6/ 195.
(4) المائدة: 95، جامع البيان، م5، ج7/ 40.
(5) الأنعام: 151، جامع البيان، م5، ج8/ 82.
(6) العنكبوت: 24، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج3/ 224.
(7) البقرة: 191، ويُنظَر جامع البيان، 2، ج2/ 191، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج4/ 159.
(8) آل عُمران: 157، ويُنظَر في ذلك المصدر السّابق، م2/ ج4/ 159.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ والآية خاصَّة في شُهداء أُحُد، وعامَّة في شهداء الأمَّة كُلِّهم، قال القُرطبي: وبالجُملة، وإنْ كان يُحتمل أنْ يكون النّزول بسبب المجموع، فقد أخبر الله ـ تعالى ـ فيها عن الشّهداء أنّهم أحياء في الجنَّة يُرزقون، وأرواحهم حيَّة كأرواح سائر المُؤمنين، وفُضِّلوا بالرّزق في الجنَّة من وقت القَتْل، حتَّى كأنَّ الحياة الدُّنيا دائمة لهم، فقد قال مُجاهد: يُرزقون من ثَمرِ الجنَّة.

كما قيل:

موت التّقي حياة لا فناء لها قد مات قوم وهم في النّاس أحياء[1]

﴿قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ أيْ لعنهم الله؛ يعني اليهود والنّصارى؛ لأنَّ الملعون كالمقتول، قال ابن عبَّاس: كُلُّ قَتْلٍ في القُرآن فهو لَعْنٌ، وحكى النَّقَّاش أنَّ أصل (قاتل الله) الدّعاء.[2]

﴿تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ هذا حُكْم مَنْ لا تُؤخذ منهم الجزية، وهو معطوف على تقاتلهم؛ أيْ يكون أحد الأمرَيْن: إمَّا المُقاتلة، وإمَّا الإسلام، لا ثالث لهما، وهذا في قتال المُشركين، لا في أهل الكتاب.[3]

وجاء في بيان حال قوم مُوسى عليه السلام: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾.[4]

﴿فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ والنّكْثُ معناه النّقض، والأئمَّة جمع إمام، والمُراد صناديد قُريش آنذاك، وتشمل كُلَّ مَنْ أقدمَ على نكث العهد والطّعن في الإسلام، فيكون رأساً في الكُفْر، فهو من أئمَّة الكُفْر.[5]

﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ لقد عَرَّفَ الله ـ تعالى ـ المُسلمين كيفيَّة الجهاد، وهو البداية بالأقرب، ولهذا؛ بدأ الرَّسول الكريم بالعرب، فلمَّا فرغ قَصَدَ الرُّوم، وكانوا بالشّام.[6]

---

(1) آل عُمران: 169، ويُنظَر في ذلك جامع البيان، م2، ج4/ 172.

(2) التّوبة: 30، جامع البيان، م4، ج8/ 76.

(3) الفتح: 16، جامع البيان، م8، ج16/ 180.

(4) المائدة: 24، جامع البيان، م3، ج6/ 84.

(5) التّوبة: 12، جامع البيان، م4، ج8/ 55.

(6) التّوبة: 123، جامع البيان، م4، ج8/ 189.

﴿فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾[1] وهي تخصُّ قتال أهل البغي داخل الدَّولة الإسلاميَّة.

﴿وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾.[2]

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ أيْ يدفع عنهم غوائل الكُفَّار، بأنْ يُبيح لهم القتال، وينصرهم، وهذا ناسخٌ لكُلِّ ما في القُرآن الكريم من إعراض وتَرْك وصُفح، وهي أوَّل آية نزلت في القتال، قال ابن عبَّاس: نزلت عند هجرة رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم إلى المدينة.[3]

﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾.[4]

﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾[5]. وهي تخصُّ قصَّة مُوسى عليه السلام.

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ﴾[6]. وهي تتعلَّق بأوَّل القَتْل في حياة البشريَّة، وهو قَتْلُ قابيل لهابيل.

﴿وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ أيْ ونكتب قَتْلَهُم الأنبياء؛ أيْ رضاؤهم بالقَتْل، والمُراد قَتْلُ أسلافهم الأنبياء، لكنْ؛ لمَّا رضوا بذلك صحَّت الإضافة إليهم، وحسن رجل عند الشَّعبي قتل عُثمان رضي الله عنه فقال له الشَّعبي: اشتركت في دمه.[7]

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ وقوله تعالى (كُتِبَ) معناه فُرض، ولم يُؤذَن للنَّبي الكريم بالقتال مُدَّة إقامته بمكَّة، فلما هاجر أذن له بقتال مَنْ يقاتله من المُشركين، ثُمَّ أذن له في قتال المُشركين عامَّة، واختلفوا مَنْ المُراد بهذه الآية، فقيل: أصحاب النَّبيّ خاصَّة: فكان القتال مع النَّبيّ ﷺ فَرْضُ عين عليهم، فلمَّا استقرَّ الشَّرْع صار على الكفاية، قاله عطاء

---

(1) الحُجرات: 9، وراجع رُوح المعاني، م13، ج26/ 150.

(2) الحشر: 11، رُوح المعاني، م14، ج28/ 57.

(3) الحجّ: 39، ويُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م6، ج12/ 46.

(4) الحُجرات: 9، رُوح المعاني، م13، ج26/ 150.

(5) القَصص: 15.

(6) المائدة: 30.

(7) آل عُمران: 181، الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج4/ 187.

والأوزاعي، وقال الجمهور من الأمَّة: أوَّل فرضه إنَّما كان على الكفاية دون تعيين، غير أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان إذا استنفرهم تعيَّن عليهم النَّفير لوُجوب طاعته.

وقال سعيد بن المُسيّب: *إنَّ الجهاد فُرض على كُلِّ مُسلم في عينه أبداً*.

قال ابن عطيَّة: ***والذي استمرَّ عليه الإجماع أنَّ الجهاد على أمَّة مُحمَّد ﷺ فَرْضُ كفاية، فإذا قام به مَنْ قام من المُسلمين سَقَطَ عن الباقين، إلاَّ أنْ ينزل العدوُّ بساحة الإسلام، فهو حينئذ فَرْضُ عين.*** [1]

ونحن عندما نتوقَّف عند آيات القتال نجد المعاني الآتية:

فحادثة القَتْل في سورة البقرة تُمثِّلت بقَتْل داود لجالوت كتعبير عن هزيمة المُجتمع المادِّي أمام المُجتمع المُؤمن، إذ أخبرهم نبيُّهم بأنَّ الله - تعالى - قد بعث لهم طالوت ملكاً، فكان أنْ احتجُّوا على تميُّزه عليهم بوصفه أحقّ بالملك وراثة، وباعتبار امتلاكهم للوسائل وأهمّها المال، فكان الجواب الواضح أنَّ قيادة الخير هي مَنْزلة اصطفاء من الله تبارك وتعالى، وذلك بتأهيله بالعلم والجسم السّليم، وهو - بَعْدَ هذا كُلِّه - مَلِكٌ في أرض الله - تعالى - وعبدٌ مُستخْلَفٌ بقدرَة الله تعالى، ثُمَّ كان الابتلاء طريق التّمحيص، إذ ابتلاهم الله - تعالى - بالنّهر، فكانت الفئةُ القليلةُ هي الثّابتة النّاجحة في الامتحان، وهي نَفْسُها الفئةُ التي غلبت الفئة الكثيرة بإذن الله تعالى، فكان هذا الإيمان زاد البروز للقتال، وسبب هزيمة جالوت وجنوده، وانتهت المُواجهة بقَتْل داود لجالوت، وهكذا تكون سُنَّة التّدافع هي سُنَّةٌ من سنن الله - تعالى - في خَلْقه، والتي تُمثِّل إلى اليوم صَمَّام أمان لعدم فساد الأرض، ونتيجة حتميَّة لوراثة الصّالحين للأرض.

لقد كان قَتْلُ داود لجالوت حَدَثاً شخصيّاً في ظاهره، ولكنَّه - مع ذلك - كان سبب انهيار المُعسكر الآخر، وهكذا تكون نهايات الباطل بانتهاء أئمَّته، بينما يتجدَّدُ الحقُّ، وينمو، ويدوم بالتّضحية.

---

(1) البقرة: 216، الجامع لأحكام القرآن، م2، ج3/ 216.

أمَّا سورة النّساء، فقد تحدَّثت عن القتـل الخطأ المُستوجب للدّيَة والكفَّارة، أمَّا القَتْل العمد فليس له أيُّ علاج ناجع دون (النَّفْسُ بالنَّفْسِ) إلاَّ إذا عفا وليُّ الدّم.

ومعروف أنَّ هذا القتل لا يتعلَّق بموضوع الجهاد بين المُسلمين والكُفَّار، وإنَّما هو خَلَلٌ اجتماعي قد يتَعَرَّض له المُسلم قاتلاً، أو مقتولاً على هيئة قَتْل بالخطأ، أمَّا في حالة العمد، فهو جريمة كُبرى تستوجب الخُلود في جهنم والعياذ بالله ـ تعالى ـ على قولٍ مُعتبَر من أقوال أهل العلم.[1]

أمَّا آية القَصص، فهي تعبير عن خشية مُوسى عليه السلام من عودته إلى الاختلاط بالمُجتمع الذي قَتَلَ منهم نَفْساً بعد استغاثة الذي هو من شيعته على الذي هو من عدوِّه، ومثل هذا القَتْل لا يُعَدُّ داخلاً ضمن سياق قتال المُواجهة بين اتِّجاهَيْن ومنهَجَيْن.

أمَّا آية المائدة، فتتناول القَتْل للحسد الذي كان قد دفع قابيل لقَتْل هابيل بعد أنْ **سبقه** بأمرٍ لا يملك القرار فيه، وهو تَقَبُّل القربان من الله تعالى، إذ كانت هذه الجريمة بداية السُّنَّة السَّيِّئة، إذ ما حدثت جريمة قَتْل في الحياة الدُّنيا إلاَّ كان لابن آدم الأوَّل كِفْلٌ منها، والحسد إلى اليوم سببٌ مُؤدٍّ إلى القَتْل والعداوة حتَّى بين أقرب الأقرباء، كما حَدَثَ لأخوة يُوسف عندما تآمروا عليه بعد الرّؤيا التي نَصَحَ يعقوب ابنه يُوسف ـ عليهما السَّلام ـ بعدم قَصِّها على إخوته ﴿قَالَ يَـٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لِلْإِنسَـٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾.[2]

وكانت آية المائدة الثَّانية مُختصَّة بالنّهي عن قَتْل الصّيد في حالة الإحرام، بوصفه من مُبطلاته.

أمَّا آية الأنعام، فقد جاءت تنهى عن قَتْل الأبناء، سواء بطريقة القَتْل المادِّي، أم بالتَّحديد غير المُبرَّر للنّسل، والأمَّة المُحمَّديَّة قد قال بحقِّها الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ:

---

(1) ممَّنْ قال بهذا القول الصّحابي الجليل عبد الله بن عبَّاس رضي الله عنهما، ويُراجَع في ذلك المُغني لابن قُدامة، والجامع لأحكام القُرآن للقُرطبي، وغيرها من المُطوّلات.
(2) يُوسف: 5.

«تزوَّجوا الودود الولود، فإنِّي مُكاثِرٌ بكم الأمم يوم القيامة»[1]، وكلا نوعَيْ القَتْل نابع من خوف الوالد على المُستقبل، وهذا حال الضّعيف المُتردِّد، أمَّا المُؤمن المُتوكِّل على الله - تعالى - فهو يعلم علم اليقين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[2].

أمَّا الآية التي وردت في سورة العنكبوت، فقد بَيَّنَتْ ما صنعه الباطل المُتمثِّل بعَبَدَة الأصنام للحقِّ المُتمثِّل بإبراهيم ﷺ، فبعد أنْ أُلقِمَ الباطلُ الحُجَّة التجأ إلى المُواجهة بالبطش والتّنكيل عن طريق القَتْل أو الحَرْق، فكان القَوْل العملي لإبراهيم ﷺ: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[3] هو الفاصل في تلك المُنازلة الكُبرى.

أمَّا الآية من سورة البقرة: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، فقد قُدِّمت بآية أخرى تحثُّ على قتال مَنْ يُقاتلنا بقيد عدم الاعتداء، وذلك لأنَّ العقوبة من جنس العمل، فقتلهم حيثُ يتمُّ الظّفر بهم ناتج عن: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ ولا يتمُّ قتالهم عند المسجد الحرام حتَّى يكونوا هم البادئين بالقتال فيه، وهذا القتال جزاءٌ لهم على كُفْرهم واعتدائهم.

أمَّا آيتا آل عُمران، فهما تُبشِّران بمصير الشُّهداء في سبيل الله المُؤدِّي إلى المغفرة من الله والرّحمة، وهي خير ممَّا يجمعه البشر من حطام الدُّنيا، وكذلك في الآية الثَّانية بيان لمآل الشّهداء، إذ هم مع قَتْلهم فهم أحياء حياةً تليق بالشُّهداء الذين ضحَّوا بأغلى شيء، وهي النَّفْسُ لقاء تحقيق رضوان الله - تعالى - وابتغاء جنَّته.

أمَّا آية التّوبة، فهي مُبيِّنة لسبب انتقام الله - تعالى - من اليهود، وذلك بقتالهم مُباشرة من ربِّ العزَّة، وذلك بعد اعتدائهم على الذّات الإلهيَّة، باعتقادهم بأنَّ عزير ابن الله، ويلتحق بهم النّصارى الذين قالوا بأنَّ المسيح ابن الله، وهو قولٌ يُقال بالأفواه دون أنْ يكون له أيُّ واقع وحقيقة، وهو مُضاهاة لقول الذين كفروا المُفضي إلى قتالهم من قِبَلِ الباري ﷻ.

أمَّا آية الفتح، فقد كانت تُخاطب المُخَلَّفين من الأعراب بأنَّهم سيُدعون إلى قتال قومٍ أُولي بأسٍ شديد، وذلك القتال يجب أنْ يفضي إلى إحدى نتيجتَيْن؛ إمَّا إسلام الكُفَّار، أو

(1) رواه أبو داود برَقْم (2050)، والنّسائي في النّكاح، ب (11)، وهو في المجمع، 4/ 252، 258.
(2) الذّاريات: 58، ويُراجَع في ذلك البحث القيِّم للأخ الدُّكتور كامل صكر القيسي؛ وهو بعُنوان (الزّيادة السُّكَّانيَّة).
(3) آل عُمران: 173.

قتالهم، حتَّى لا تكون هُناك حُلولٌ وُسطى تكون سبباً ومُتكَّأً للمُخَلَّفين، للتّعكُّز عليها واللّواذ بالفرار.

أمَّا آية المائدة، فهي تعبير حيٌّ عن بني إسرائيل عندما تركوا مُوسى عليه السلام في المُواجهة وحده فريداً وحيداً، بعكس الأمَّة المُحمَّديَّة التي ضحَّى جيلها الأوَّل بكُلِّ شئ في سبيل الله، فقد بايعوا على أنْ يحموا قائد الدّعوة؛ وهو سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ كما يحمون أنفسهم، كما في بيعة العقبة الثَّانية، وكان ذلك علامة الإيمان والإخلاص.

أمَّا آية التّوبة، فتفيد حرص الإسلام على إسقاط الأقنعة كُلِّها التي تكون سبباً من أسباب الحيلولة بين المُجتمع ومبادئ الفطرة المُتمثِّلة بالإسلام العظيم، وتلك الأقنعة هي أئمَّة الكُفْر.

إنَّ القتال أنواع كثيرة؛ فمنه قتال الكُفَّار، والمُرتدِّين، والبُغاة، وقُطَّاع الطُّرُق، وغيرهم، وقد كان الاختلاط الكبير في المفاهيم سبباً أساسيَّاً في التّوتُّرات الحاصلة في المُجتمعات الإسلاميَّة، فقد نشأت حركات تكفيريَّة للمُجتمع بسبب من الجهل، وسوء الفَهْم، وخَلْط المُصطلحات، وضبابيَّة المفاهيم، فبينما أراد الإسلام توجيه اهتمام المُسلم نحو العدوِّ الغازي، وتوحيد المُجتمع الذي يعيش فيه، أخذت هذه التّيَّارات الدّخيلة تتغاضى عن الهَجْمَة العالميَّة لاستئصال الإسلام، وفي الوقت نفسه تُمارس أعلى درجات التّشكيك وسوء الظَّنِّ بمَنْ يخالفونهم في داخل المُجتمع الإسلامي، أيَّاً كانت درجة هذا الاختلاف، ومعروف أنَّ هذا الصِّراع الذي يستمرُّ حتى يصل إلى التّكفير واستباحة الدّماء والأموال قد أدّى إلى تمزيق المُجتمعات الإسلاميَّة، وتعطيل حركة التّنمية للموارد البشريَّة والطَّبيعيَّة فيها.

فأمَّا قتال أعداء الله ـ تعالى ـ فهو واجبٌ، لأنَّ ما لا يتمّ الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ ولأنَّ العدوَّ بالنّسبة للأقطار الإسلاميَّة يُقيم في ديارهم، بل أصبح هذا العدوُّ يمتلك زمام الأمور. [1]

---

(1) الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم، الدُّكتور مُحمَّد عمارة: 23، 24.

أمَّا مُصطلح الحرب، فقد جاء بشأنه في كتاب اللَّه ـ تعالى ـ ما يأتي:

جاء في سورة التّوبة: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾.[1]

وجاء في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[2]

وجاء في سورة البقرة: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.[3]

وجاء في سورة المائدة: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾.[4]

وجاء في سورة الأنفال: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾.[5]

وجاء في سورة مُحمَّد ﷺ: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾.

---

(1) التّوبة: 107، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8/ 163.

(2) المائدة: 33، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 97.

(3) البقرة: 279، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م 2، ج3/ 235.

(4) المائدة: 64، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 154.

(5) الأنفال: 57، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8/ 21.

قال القُرطبي: اختلف العُلماء في تأويل هذه الآية على خمسة أقوال:

الأوَّل: أنَّها منسوخة، وهي في أهل الأوثان، لا يجوز أنْ يغادروا، ولا يمكن عليهم، والنَّاسخ لها عندهم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾.

الثَّاني: أنَّها في الكُفَّار جميعاً.

الثَّالث: أنَّها ناسخة، قاله الضَّحَّاك وغيره.

الرَّابع: قول سعيد بن جُبير، لا يكون فداء ولا أسْر إلاَّ بعد الإثخان والقَتْل بالسّيف.

الخامس: الآية مُحكمة، والإمام مُخيَّر في كُلِّ حال، وهو قول ابن عبَّاس، وقاله كثير من العُلماء مثل عطاء، وهو مذهب مالك، والشَّافعي، والثّوري، والأوزاعي، وأبي عُبيد، وغيرهم، أمَّا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾، فقد قال مُجاهد، وابن جُبير: هو خُروج عيسى عليه السلام، وعن مُجاهد أيضاً: أنَّ المعنى: حتَّى لا يكون دين إلاَّ دين الإسلام، فَيُسلم كُلُّ يهودي ونصراني وصاحب ملَّة، وقيل معنى الأوزار: السِّلاح والأثقال؛ أيْ حتَّى تضع الحرب أثقالها.[1]

لقد ورد مُصطلح الحرب في كتاب الله - تعالى - في ستَّة مواطن؛ أوَّلها في سورة التَّوبة، إذ عَدَّتْ الآية الكريمة القومَ الذين بنوا مسجداً ثانياً مع وجود المسجد النَّبوي الشَّريف مع قصد استهداف التَّفريق بين المُؤمنين وجعله مركزاً لتجمُّع العناصر المُرجفة والمُنافقة، عَدَّتْهُم الآية الكريمة كُفَّاراً، مع أنَّ ظاهر الأمر - وهو بناء المسجد - يدلُّ على الإيمان والعمل الصّالح، غيرَ أنَّه ممَّا عُلِمَ من الدِّين بالضَّرورة بأنَّ ظاهِرَ العمل الصّالح لابُدَّ له من شرط آخر للقبول، وهو سَلامَةُ النِّيَّة لله تعالى.

بل عَدَّت الآيةُ الكريمةُ هؤلاء القوم الذين فارقوا التَّجمُّع الإسلامي المُتمثِّل بالمسجد، ومُحاولتهم إنشاء البديل عنه، وهم مع ذلك قومٌ مُحارِبون يستهدفون إيجاد مكان لإيواء العناصر التي تتجمَّع من أجل أنْ تحارب الحقّ، ولو بعد حين، لذلك عَدَّهُم القُرآن الكريم كُفَّاراً وقوماً مُحاربين.

---

(1) مُحمَّد: 4، الجامع لأحكام القُرآن، م/ ج16/ 1520.

أمَّا في سورة المائدة، فقد كانت عُقوبة المُحاربين لله ورسوله السّاعين في الأرض فساداً القَتْلَ، أو الصَّلْبَ، أو تقطيع الأيدي أو الأرجل، أو النَّفي من الأرض، وهؤلاء المُحاربون المُفسدون هم قُطَّاع الطَّريق على أصحِّ أقوال أهل العلم بكتاب الله تعالى.

أمَّا في سورة البقرة، فقد جاء النَّذير الشَّديد والوعيد المهول لِمَنْ جَعَلَ ابتزاز الآخرين طريقاً له في التَّعامل بالمال، وهم اليهود وأتباعهُم، فَعَدَمُ توبتهم عن العمل بالرِّبا سببٌ مُؤَدٍّ إلى إعلان الحرب عليهم، ليس من قُوَّة بشريَّة ولا تحالف دولي، وإنَّما هي حَرْبٌ مِنَ الله - تعالى - ورسوله ﷺ، أمَّا التَّوبة عن فعْلِ الرِّبَا والاحتفاظ برأس المال فقط، فهو مُؤَدٍّ إلى رضا الله تعالى، ودفع وقوع الحرب.

أمَّا سورة المائدة، فقد تحدَّثت عن اليهود، وهم الذين اعتدوا على الذَّات الإلهيَّة الجليلة بقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ وهو معنى قولهم واتِّهامهم الباري ﷻ بالبُخْل، وهذا الاتِّهام هو سببُ لَعْنهم وطَرْدهم من رحمة الله تعالى، إذ يداه مبسوطتان بالكرم والسَّخاء والرِّعاية، إذ (لو كانت الدُّنيا تَعْدِلُ عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافراً شربة ماء)[1] وهم بعد ذلك على عكس الفِطَر البشريَّة يزدادون طُغياناً وكُفْراً وعُدواناً وتشكيكاً بعد نزول الهدى من الله - تعالى - المُؤدِّي إلى الرَّشاد للنُّفوس السَّويَّة، وهم بسبب عُدوانهم على الله تعالى، واتِّهامهم الباري الكريم بالبُخْل فقد تسلَّلَ البُخْل إلى سجاياهم، فَعَشَّشَ في عقولهم وقلوبهم، فاستوى صفةً دائميَّةً لهم دفعتْهُم إلى الأخذ بالرِّبا، والاحتكار، والشُّحِّ، وهو سبب العداوة والبغضاء فيما بينهم، وهو بيان دقيق عن حالة اليهود الخاصَّة ودهاليزهم الخفيَّة، إذ يتصوَّر الكثيرون بأنَّ اليهود مُوَحَّدون بشكل مُبالغ فيه، والحقيقة أنَّهم قومٌ مُتفرِّقون مُشتَّتون، ولكنَّهم مُوحَّدون على قضيَّة شعروا أنَّهم عند التَّغافل عنها سيصبحون في خبر كان، وأنَّ وحدتهم سببها هو تفرُّق المُقابل لهم.

وهم مُتشبِّثون بالبقاء، وبقاؤهم - وهم قلَّة مُتجافية طامعة - أمرٌ مُستحيل وسط عالَم مُوَحِّد مؤمن، لذا؛ فهم يدَّعون - كما في بروتوكولاتهم - إلى إشاعة الانحراف والميوعة

---

(1) مجمع الزّوائد، 10 / 288، الهيثمي، ط3، 1982. وقد جاء في الصّحيحة برَقْم/ 686 و 943.

﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ وسط (الغوييم) وهم غير اليهود، كما أنَّهم يقومون ببناء الخطَط الاستراتيجيَّة لتفريق الآخرين، وتجميع الجموع ضدَّ الحقِّ، وهو أمرٌ واضح مُنذ تجميعهم للأحزاب لُمجابهة الدّعوة الإسلاميَّة، وهي في بداية عهدها إلى عصرنا الرّاهن المليء بالأحداث الجسام، وهذه الحرب لن يُطفئها إلاَّ رجوعٌ حقيقيٌّ إلى الله تعالى، كما جاء في مُحكم الكتاب: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (1).

أمَّا سورة الأنفال، فهي تحثُّ الجَمْعَ المُؤمن الذي لا يرمي إلى الاعتداء على الآخرين، بل يرمي - أوّلاً - إلى إشاعة الوئام والسَّلام، ولكنَّه عندما يرى أنَّ الحقَّ مُهَدَّدٌ بوجود الخصم في ساحة الحرب، فإنَّه يُبادر للجهاد في سبيل الله: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ﴾ فوجود الكُفَّار في ساحة الحرب - وليس في بيوتهم - سببٌ مُفضٍ إلى الشِّدَّة في قتالهم وتشريدهم، فلابُدَّ للحقِّ حينئذٍ من قُوَّة تحميه.

أمَّا في سورة مُحمَّد ﷺ، فهي تُبيِّنُ حال أهل الإيمان، فهم شجعان في السِّلم واتِّخاذ قراره، وهم كذلك فُرسان في ساحة الوغى بضَرْبِ رقاب الكُفَّار الذين هم أئمَّة الكُفْر: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾ وهذا طريقٌ مُفضٍ إلى أنْ تضع الحرب أوزارها، وهذه النّهاية هي غاية الإسلام وهدفه النّهائي.

إنَّ ظاهرة الحرب في الإسلام ليست مُجرَّد صدام عسكري فَرَضَهُ منطق الدِّفاع عن النَّفْس ضدَّ عُدوان خارجي، ولكنَّها في التَّصوُّر الأصولي حقيقة فكريَّة تنبع وتَتحدَّد بمجموعة من المبادئ التي وضعتها الأصول الإسلاميَّة، وهذه المبادئ هي:

1 - الاتِّصال هو محور التَّعامل الخارجي ومُقدِّمته، ويكون القتال الأداة الأخيرة فيه.

2 - الحرب ليست مُجرَّد قتال ومُواجهة، ولكنَّها تخضع لمجموعة من الأخلاقيَّات هدفها نَشْرُ الدَّعوة.

3 - العدالة هي جوهر المُمارسة والتَّعامل.

4 - وحدة قيم التَّعامل في الدّاخل والخارج.

---

(1) البقرة: 152.

5 ـ احترام كرامة الإنسان، ووجوده الإنساني.

مبادئ خمسة تحكم العلاقات الخارجيَّة للدَّولة الإسلاميَّة في وقت الحرب، وهي في حقيقتها تأكيد للتَّصوُّر الأصولي لُبرِّر الحرب وغايتها، فالحرب ـ في التَّصوُّر الأصولي ـ هي إرادة حضاريَّة بمعنى أداة تحقيق الوظيفة الاتِّصاليَّة التي تدور حول مفهوم نَشْرِ الدَّعوة. [1]

قاعدة رَقْم (29): *(أساس العلاقة بالآخرين هو السَّلام، والحرب استثناء من القاعدة).*

قاعدة رَقْم (30): *(لا يكون الجُنُوح إلى السِّلْم من لدن المُسلمين، إلَّا بعد جُنُوح الآخر له).*

قاعدة رَقْم (31): *(يجب الجهاد لتحقيق هدف إزالة أئمَّة الكُفْر ونشر الدّعوة الإسلاميَّة في العالم).*

قاعدة رَقْم (32): *(يكون القتال لازماً مع كُفَّار مُحاربين، أمَّا غير المُحاربين، فلا مانع من برِّهم والصِّلة معهم).*

قاعدة رَقْم (33): *(يجوز إعلان الحرب لاستئصال تجمُّع الضّرار الذي يرمي إلى تفرقة المُؤمنين، وتجميعاً لمَنْ حَارَبَ الله ورسوله).*

قاعدة رَقْم (34): *(يرمي الفقه السِّياسي الإسلامي إلى تكوين حَقٍّ له قُوَّة تحميه، فهي دولة تردُّ العُدوان، ولا تدعو له).*

قاعدة رَقْم (35): *(الحرب في الإسلام أخلاقيَّة بكُلِّ ما تعنيه هذه الكلمة من معانٍ، وهي تأتي ضمن سياسة شاملة مُتدرِّجَة).*

---

(1) العلاقات الدّوليَّة في الإسلام وقت الحرب، مجموعة باحثين: 7، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مشروع العلاقات الدّوليَّة في الإسلام، القاهرة، ط1.

المطلب الثَّاني:

غايات الحرب في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة[1]

إنَّ الحـرب أنـواع؛ فمنـها الحـرب الوقائيَّـة، ومنـها الحُـروب المحـدودة، وحُـروب الاستنزاف، والحُروب الأهليَّة، والحُروب الثّوريَّة، والحرب العادلة، وكذلك الحرب بطريـق الخطأ.

إنَّ إعلان حالة الحـرب في مفـهوم الفقـه السِّياسـي الإسـلامي يـأتي ضمـن سياسـة عامَّـة مُفصَّلـة وتدريجيَّة، ولـم يكـن إعلانـها يرمـي إلـى تلبيـة رغبـات العُـدوان أو تطلُّعـاً لإذلال الآخرين، بل يكون إعلان الحرب تلبية لفريضة الجهاد التي ترمي إلى تحقيق غايـات وأهـداف مُحدَّدَة وسامية من عمليَّة الحرب، وهذه أهمُّها من خلال القُرآن الكريم والسُّنَّة المُطهَّرة:

1 ـ إنَّ أخطر شيء على الشُّعوب وجماهير النَّاس وجود الأئمَّة المُضلِّين الذيـن يحجبـون النَّاس عن التَّعرُّف على الهُدى، ومن ثَمَّ؛ فقد اتَّجهت فريضة الجهاد إلى إعلان الحرب علـى هؤلاء الأئمَّة، باعتبار أنَّ الإطاحة بهم هدفٌ من أهـداف القتـال والحـرب في الإسـلام، حتَّـى يكون الجمهور وجهاً لوجه أمام دعوة الحقِّ ونداء الفطـرة، وفي ذلـك قولـه تعـالى: ﴿فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَـٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾[2].

---

(1) إنَّ ممَّا ينبغي الإشارة إليه أنَّ موضوعَيْ الحرب والسِّلم من المواضيع المُهمَّة والواسعة، والتي كُتبت فيـها رسـائل ودراسات مُوسَّعة ومنها: آثار الحرب للزّحيلـي، السّلام في الإسـلام لشـيخنا الدُّكتـور هاشـم جميـل، و **السّلام في الإسلام** للكُبيسي. على سبيل المثال لا الحصر، إلاَّ أنَّنا في هَذَا الفصل نريد تكوين تداخل وتمازج بَيْنَ قواعـد الحـرب والسّلام بوصفها جزءاً أساسيَّاً من قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

(2) التّوبة: 12، وقد تقدَّم شرحها.

2 ـ مُقاتلة الكُفَّار الذين يلون المُسلمين في الموقع الجغرافي، ولهم سياسة دائمة في التّحشيد والتّمكُّن ماليّاً وعسكريّاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾. (1)

3 ـ إعلان الحرب والقتال بهدف إيقاف طائفة البغي عند حدودها، حتَّى تتُحقَّقَ العدالة في المُجتمع، ويعيش النَّاس بأمان، وتمارس المُؤسَّسات المَدنيَّة صلاحيَّاتها كاملة في ذلك المُجتمع، وذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. (2)

4 ـ يكون القتال والجهاد بإعلان الحرب لرفع الظّلم عن أهل الإسلام، وذلك مضمون قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (3)، فالحرب بهذا المعنى ردٌّ للعُدوان ودفاع عن الحُرُمات.

5 ـ إعلان حالة القتال والحرب والعقوبة على المُفسدين في الأرض بقصد القضاء عليهم بوصفهم قد أصبحوا عنصراً مُخلاً بأمن المُجتمع ومُدَجَّناً للجريمة، وذلك منطوق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَـٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. (4)

6 ـ يكون إعلان الحرب والبدء بالقتال مُبرَّراً عندما تكون اهتمامات الخصم كُلُّها مُنْصبَّة على التَّهيئة للحرب، فكأنَّه فيها، ومن ثَمَّ تكون حالة الحرب بهدف تفتيت تجمُّع الكُفْر

---

(1) التّوبة: 123.

(2) الحُجرات: 9.

(3) الحجّ: 39.

(4) المائدة: 33.

الْمُقاتل وتشريدهم، وذلك يُفهم من قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [1].

7 ـ بناء أنموذج ظاهره الإيمان وباطنه الكَيْدُ للدِّين وتجميع الْمُنافقين لإيجاد البديل مُبَرِّرٌ واضح وسببٌ مقبول لإعلان الحرب على ذلك التَّجمُّع، وذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [2].

8 ـ رَفْع الذُّلِّ عن الأمَّة، وجعلها أمَّة عزيزة مرهوبة الجانب مُبَرِّرٌ لعودة النُّخْبة فيها إلى فريضة الجهاد، وذلك واضح في حديث الرَّسول الكريم محمَّد ﷺ: ﴿ ما تَرَكَ قومٌ الجِّهادَ إلاَّ ذُلُّوا، ولن يرفَع اللهُ عنهم ذلك الذُّلَّ حتَّى يعودوا إلى دينهم ﴾ [3].

9 ـ الثَّابت في التَّاريخ الإسلامي أنَّ إعلان الحرب قد كَانَ سبباً مُهِمّاً من أسباب نَشْرِ الدِّين وتعاليمه في أرجاء العالم البشري: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [4]، وجاء في الْحَدِيْث الشَّريف أنَّ رَسُوْل الله ﷺ قَالَ: ﴿أُمِرتُ أنْ أقاتِلَ النَّاس حتَّى يشهدوا أنْ لا إله إلاَّ الله، وأنَّ مُحمَّداً رَسُوْل الله، ويُقيموا الصَّلاة، ويُؤتوا الزَّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقِّ الإسلام، وحسابهم على الله﴾ [5].

الحرب ضرورة اجتماعيَّة، فالإسلام دين يواجه الواقع، ولا يفرُّ مِنْهُ. ومادامت في الدُّنيا نُفُوس لها نوازع وأهواء ومطامع، ومادام هُناك هذا النَّاموس الذي يُطبَّق على الأفراد والجماعات على السَّواء، ناموس تنازع البقاء، حينها تكون الحرب لِرَدْعِ الْمُعتدي وكَفِّ

---

(1) الأنفال: 57.

(2) التَّوبة: 107.

(3) الدُّرُّ المنثور، 2/ 304، وهو في التَّرغيب، 5/ 284، ولكنْ؛ بلفظ (ما تَرَكَ قومٌ الجهادَ إلاَّ عمَّهم الله بعذاب).

(4) سبأ: 28.

(5) رَوَاهُ البُخاري، 1/ 77.

الظَّالم ونصرةِ الحقِّ فضيلةٌ من الفضائل، وحين تكون تحيُّزاً وفساداً في الأرض واعتداءً على الضُّعفاء تكون رذيلة اجتماعيَّة.[1]

قاعدة رَقْم (36):

(الجهاد أساس عزَّة الأمَّة، وهو فَرْضُ عَيْنٍ عليها حين العُدوان عليها، وفَرْضُ كفاية حين تعمل على نشر الدّعوة في العالمين، والجهاد حائل دون عُدوان أعداء الله، وهو يُشَرَّعُ رَفْعاً للظُّلم وتوحيداً للمُجتمع).

(1) المُجتمع الإسلامي والعلاقات الدّوليَّة، د. مُحمَّد الصّادق عفيفي، ص 140، مكتبة الخانجي.

المطلب الثَّالث:

ضوابط الحرب في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

إذا كان الإسلام قد فتح المجال لإعلان الحرب وتشريع القتال على وفق أسبابه، فإنَّه لم يُرِدْها حرباً لا أخلاقيَّة، كما يُريد الميكافيليُّون، بل حدَّد الضَّوابط التي تنأى بها عن العُدوان والبَغي والانتهاك وتجعلها حرباً أخلاقيَّة ذات أبعاد ومضامين حضاريَّة، ومن هذه الضَّوابط التي استنبطتُهَا بفضل الله - تعالى - عبر جولة في كتاب الله تعالى، وسُنَّة رسوله الكريم ﷺ، وأُدرجها على النّحو الآتي:

1 - *أنْ لا يُعلن المُسلمون الحرب على مَنْ يحمل ديناً آخر لمُجرَّد كونه يختلف عنهم دينيًّا وعقائديًّا، بل جُعل إعلان الحرب والقتال مقروناً بإضافة صفة أخرى مع الكُفْر؛ وهي تلبُّسهم بإعلان القتال والحرب*، وذلك وفق قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ قال القُرطبي: هذه رخصة من الله - تعالى - في صلة الذين لم يُعَادوا المُؤمنين ولم يقاتلوهم. قال ابن زيد: كان هذا في أوّل الإسلام عند المُوادعة، وتُرك الأمر بالقتال، ثُمَّ نُسخ: قال قتادة: نَسَخَتْها: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ وقيل: كان هذا الحُكْم لعلَّة، وهو الصُّلح، فلمَّا زال الصُّلح بالفَتْح نُسخ الحُكْم وبقي الرَّسْمُ يُتلى، وقيل: هي مخصوصة في حُلفاء النَّبيّ مُحمَّد ﷺ، ومن بينه وبينهم عهد لم ينقضه، قاله الحسن. وقال مُجاهد: هي مخصوصة في الذين آمنوا ولم يُهاجروا.

وقيل: يعني به النّساء والصّبيان؛ لأنّهم ممّنْ لا يُقاتِل فأذن لهم في برِّهم، حكاه بعض المُفسِّرين، وقال أكثر أهل التّأويل: هي مُحْكَمة، واحتجُّوا بأنَّ أسماء بنت أبي بكر سألت النَّبيّ ﷺ: هل تَصلُ أمَّها حين قدمت عليها مُشرِكة؟ قال: (نعم)، خرَّجه البُخاري ومُسلم[1]، وبمعنى آخر؛ فإنَّ الأمر بالقتال مصروف إلى طائفة المُعتدين: ﴿وَقَـٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ والذي يبدو من استعراض الأقوال السَّابقة كُلِّها أنَّ هذه الآية الكريمة مُحْكَمة، وهي تُمثِّل قانوناً عظيماً في غاية الإنصاف والعدل، وهي بمعناها الواضح في احترام إرادات الغير تنسجم مع القواعد الكُلِّيَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي، وتُعطي انطباعاً حضاريّاً عن المنهج الإسلامي، وهذا مقصد نريده في المُواجهة الحضاريَّة الرّاهنة.

2- ***لابُدَّ من أنْ يسبق حالةَ الحرب إنذارُ النَّاس ودعوتُهم إلى دين الإسلام، فالحرب تَسقط شرعيَّتها إذا لم تسبقها دعوة***: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[2] ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3] ***وعند عدم استجابتهم للدُّخول في الإسلام فإنّهم يخيَّرون بين إعطاء الجزية، ليعيشوا مُواطنين في الدَّولة الإسلاميَّة، لهم ما للمُسلمين، وعليهم ما عليهم، وبين حالة القتال والجهاد، هذا كُلُّه في حالة قيام دولة للإسلام، أمَّا في حالات ما قبل الدَّولة أو التَّهيئة لها فليس هُناك إلاَّ الصّبر والعمل***.[4]

---

(1) المُمتحنة: 8، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م9، ج18/ 40.

(2) النّور: 54.

(3) الإسراء: 15.

(4) اختلف الفُقهاء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب، وكما يلي:

الأوَّل: يجب تقديم الدّعوة إلى الإسلام قبل القتال مُطلقاً من غير فرق بين مَنْ بلغتهم الدّعوة ومَنْ لم تبلغهم، وبه قال مالك بن أنس والهادويَّة.

الثّاني: لا يجب تقديم الدّعوة مُطلقاً، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل.

الثّالث: يجب تقديم الدّعوة لمَنْ لم تبلغهم، ولا يجب ذلك إنْ بلغتهم، لكنّه يُستحبُّ أو يجوز أنْ يُقاتلوا قبل أنْ يُدعوا، وبه قال نافع والحسن البصري والثّوري واللّيث والشّافعي وابن المُنذر، وهو قول جُمهور أهل العلم. وكذا قال النّووي، وهو قول أكثر العُلماء كما في عُمدة القاري، 1/ 100، وشرح صحيح مُسلم للنّووي، 2/ 36، ومعالم السُّنن للخطَّابي، 2/ 262، والرّوضة النّديَّة، 2/ 486.

ومن استعراض الأدلّة فإنَّ الذي يبدو - والله تعالى أعلم - أنَّ القول الثّالث هو الأرجح، وتفصيله في المُطوّلات.

3ـ أنْ لا تستَهدف الحربُ إهلاكَ الحرث والنَّسل والأطفال وكبار السِّنِّ والمزروعات، وكُلَّ ما يُعَدُّ من المصالح العامَّة للمُجتمع؛ وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ قال القُرطبي: في هذه الآية دليل على إثبات المُوادعة بين أهل الحرب وأهل الإسلام إذا كان في المُوادعة مصلحة للمُسلمين[1]، وكذلك طبقاً لوصيَّة الرَّسول الكريم عليه الصَّلاة والسَّلام: «اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا مَنْ كَفَرَ بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تُمثِّلوا، ولا تقتلوا وليداً»[2] والحديث واضح من حيثُ الدَّلالات والمفاهيم.

وخُلاصة القول إنَّ المُستثنين من القَتْلِ في الحرب التي يخوضها المُسلمون هم الفئات الآتية:

1ـ الأطفال. 2ـ النّساء. 3ـ الشّيوخ. 4ـ الرّهبان.

5ـ العسفاء والأُجَرَاء. 6ـ الفلاحون. 7ـ من أسلم حال القتال.

وفي هذه المسائل السَّبع كُلِّها خلاف واسع ليس هذا محلُّه.

إنَّ حالة الحرب لا تُبَرِّرُ الخُروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تعطي الحقَّ في السُّلوك الاستفزازي، فلا تجوز المُباغتة أو مُهاجمة العدوِّ على غرَّة، كما أنَّ باب الحوار يبقى مفتوحاً حتَّى مع بداية الحرب، وهي ـ أيْ الحرب ـ لا تُبَرِّر الغدر والخيانة، فالالتزام بالوفاء وبالعهود ليس موضع مُناقشة حتَّى لو غدر الطَّرَف الآخر.

قاعدة رَقْم (37):

(لابُدَّ من الإنذار قبل الشُّروع بالقتال لمَنْ لم تبلغهم الدّعوة، ولا يجوز قَتْلَ النِّساء، والأطفال، والشُّيوخ، والرُّهبان، والأُجَرَاء، ومَنْ أسلم حال القتال والحرب، وهي لا تُبَرِّرُ الخُروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تُعطي الحقَّ في السُّلوك الاستفزازي، وهي لا تُعلَن لمُجرَّد الاختلاف العقائدي، بل لابُدَّ من تحقُّق العُدوان).

---

(1) النّساء: 90، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5/ 199.

(2) صحيح سُنَن ابن ماجة، مُحمَّد ناصر الدِّين، 2/ 140، 141، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1.

المطلب الرَّابع:

غايات السَّلام في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

لم يكن السَّلام مُستهدَفاً لذاته، بل لأنَّه يُحقِّقُ مقاصد وغايات مُهمَّة تمسُّ أمْنَ المُجتمع وسلامته، ومن هذه الغايات والأهداف:

1 ـ أنْ يعيش النَّاس كُلُّهم مُتضامنين مُتضافرين في مهمَّة بناء المُجتمع وتحقيق التّنمية، وليس أمراً كالحرب يُؤدِّي إلى الخراب الاجتماعي والسِّياسي والأُسَري.

2 ـ عدم الدُّخُول في السِّلم يؤدي إلى اتِّباع خطوات الشَّيطان التي تُؤدِّي إلى نشوب القتال والتَّصارع بين بني الإنسان، فلا يبقى للُغة الحوار معنى ولا مَكان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾.[1]

3 ـ السَّلام إرجاع للإنسان إلى فطرته التي فَطَرَهُ الله عليها في تغليب طابع الإخاء الإنساني، والتّعاون البشري، والتَّعامل المُتحضِّر، ووسيلة ذلك كُلِّه الإقناع والحوار: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾.[2]

4 ـ السَّلام وسيلة من وسائل الثّروة والتّمكين والتّنمية، بينما تكون الحرب طريقاً إلى الفقر والحاجة التي تفضي غالباً إلى التّبعيَّة: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾.[3]

قاعدة رَقْم (38): ***(السَّلام إرجاع للإنسان إلى فطرته، وهو تعامل مُتحضِّر، وسبب رئيسي للتّنمية والبناء، وهو أصل العلاقة بين المُسلمين وغيرهم).***

---

(1) البقرة: 208.

(2) الحُجرات: 13.

(3) الأنفال: 46، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م4/ ج8/ 16.

المطلب الخامس:

ضَوابِطُ السَّلام في القُرآن الكَريم وَالسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

إذا كان المنهجُ الإسلامي يُريدُ السَّلام ويرغب فيه فهو ليس أيّ سلام، فرُبَّما يكون ذلك السَّلام دافعاً للهوان والضّعف، بل السَّلام المطلوب هو الذي يكون على وفق ضوابط الشَّريعة الإسلاميَّة ومقاصدها، ومن هَذه الضّوابط:

أنْ لا تكون الدّعوة إلى السَّلام مُفضية إلى الهوان، بل لابُدَّ أنْ يكون السَّلام نابعاً من قناعات الطَّرف المُحارب الآخر أيضاً، يدفع لهذه الحقيقة يقين المُؤمنين أنَّهم هم الأعلَونَ في الأرض، وأنَّ الله ـ تعالى ـ معهم تأييداً ونصراً، وذلك ممَّا يمكن أنْ نفهمه من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[1].

أنْ لا يُؤدِّي إلى التّنازل عن (حقٍّ مُقدَّس) للأمَّة بخلاف الحُقوق الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة؛ مثل تنازل البعض عن القُدْس ومسجدها الأقصى مسرى ومعراج الرَّسول الكريم ﷺ، فهي أرضٌ وَقْفيَّة لا يجوز التّنازل عنها، بل حِفْظُ دماء الأمَّة ليس بأولى من حفْظ قُدْسيَّتها.

أنْ يكون جُنُوح المُسلمين تالياً لجُنُوح الآخرين للسّلام، وإلاَّ سيصبح السَّلام هدفاً تكتيكيَّاً يسلكه الخصم، ثُمَّ يتخلَّى عنه في الوقت الذي يريد.

---

(1) مُحمَّد: 35.

أنْ لا يكـون السَّـلام مُـبَرِّراً لأنْ تتخلَّـى الأمَّـة عـن رسـالتها المُكلَّفـة بـها ومشـروعها الحضاري الذي تُدافع عنه بالجهاد والسَّلام على حَدٍّ سواء.

قاعدة رَقْم (39):

(يُعَدُّ السَّلام استسلاماً باطلاً إذا أدَّى إلى الهوان، أو التّنـازل عـن حـقٍّ مُقـدَّس، أو في حالة تخلِّي الأمَّة عن مشروعها الحضاري، ولا يكـون السَّـلام واقعـاً إلاَّ عنـد جُنُـوح الطَّـرف الآخر للسّلام).

المبحث الثَّاني:

قواعدُ السَّلام في مرحلة الاستضعاف

المطلب الأوَّل:

المُحدِّدات المنهجيَّة لمرحلة الاستضعاف

لابُدَّ لنا ـ قبل الولوج في تحديد قواعد السَّلام في مرحلة الاستضعاف ـ من أنْ نُحدِّد بدقَّة معالم هذه المرحلة وخصائصها العامَّة، ونحن عندما نعود إلى كتاب الله ـ تعالى ـ نجد المعالم الآتية:

1 ـ كان مُبرِّرُ الاستضعاف دافعاً لهارون عليه السلام في تبرير عمله وسياسته مع قومه مع اعتراض مُوسى عليه السلام عليه، وذلك بدافع المرحلة التي مَرَّ بها وهو مستضعف في قومه، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. قال القُرطبي: استذلُّوني وعَدُّوني ضعيفاً.[1]

2 ـ وتُحَدِّدُ لنا الآية الكريمة في سورة القَصص دَفْعَ فرعون لسياسة التَّفرقة مع قومه، وهو لتحقيق إضعافهم، ومن ثَمَّ استضعافهم بالفرقة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ

(1) الأعراف: 150، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 185.

عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ .[1]

3 ـ وجاء في خطاب الملأ للمُستضعفين مـن قـوم صالح ، امتحانـاً لـهم بشـأن تصديقـهم لصالح عليه السلام من عدمه ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦۚ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ .[2]

4 ـ الاستضعاف هو طريق التّمكين والإمامة في الدِّين ، فلا يكون الاستضعاف مـن لـدن أهل الباطل لحَمَلَة الحقِّ إلاَّ بعـد حـدوث المُواجهة بـين الفسطاطَيْن المُوجِبَة للتَّمكين ؛ حيثُ قـال تعـالى : ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ .[3]

5 ـ أمَّا المُستضعَفون الذين ركَنوا للباطل ، وساروا في ركابه ، فَهُمْ الهالكون يوم القيامة : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَلَا بِٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ٱلْقَوْلَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ لَوْلَآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوٓاْ أَنَحْنُ صَدَدْنَٰكُمْ عَنِ ٱلْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَآءَكُمۖ بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًاۚ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَجَعَلْنَا ٱلْأَغْلَٰلَ فِيٓ أَعْنَاقِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ .[4]

6 ـ وراثة الأرض مشرقاً ومغرباً للمُستضعَفين سُنَّة شرعيَّة قُرآنيَّة ثابتة لا تتخلَّف مع بنـي إسرائيل سابقاً ومع المُسلمين حاليّاً ، بعد تحوُّل راية القيادة للمُسلمين بعد نكـول بنـي إسـرائيل بالعُهود والمواثيق ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ

---

(1) القَصص : 4 ، الجامع لأحكام القُرآن ، م7 ، ج13 / 165 .

(2) الأعراف : 75 ، الجامع لأحكام القُرآن ، م4 ، ج7 / 153 .

(3) القَصص : 5 ، الجامع لأحكام القُرآن ، م7 ، ج13 / 165 .

(4) سبأ : 31 ـ 33 ، الجامع لأحكام القُرآن ، م7 ، ج14 / 193 .

مَشَٰرِقَ ٱلۡأَرۡضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَاۖ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلۡحُسۡنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْۖ وَدَمَّرۡنَا مَا كَانَ يَصۡنَعُ فِرۡعَوۡنُ وَقَوۡمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعۡرِشُونَ ﴾ .[1]

7 ـ وفي كتاب الله ـ تعالى ـ تذكير للمُسلمين بعد توسُّع مجدهم ودولتهم بتلك الأيّام النّحسات، حتّى يكون ذلك ماثلاً أمام أعينهم، فلا يلجؤوا إلاّ إلى الله تعالى، وذلك قانون في التّحوُّل ينبغي أنْ يسلكه المُسلمون في كُلِّ وقت وحين، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ أَنتُمۡ قَلِيلٞ مُّسۡتَضۡعَفُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمۡ وَأَيَّدَكُم بِنَصۡرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ .[2]

8 ـ شرَّع الله ـ تعالى ـ إعلان القتال لإنقاذ المُستضعَفين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ .[3]

9 ـ حدَّد القُرآن الكريم أنَّ السُّكوت على حالة الاستضعاف المُوجبة للضّعف يُؤدِّي إلى الاستسلام للظُّلم المُوجب للسّؤال الشّديد والعسير من الملائكة يوم القيامة، فلا ينبغي لأهل الإيمان القعود على الضّيم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ .[4]

إنَّنا بعد هذه الجولة القُرآنيَّة ***نستطيع أنْ نُحدِّد مرحلة الاستضعاف، وأصلها من (الضّعف) بأنَّها المرحلة التي تمرُّ بها الدّعوة الإسلاميَّة في ظلِّ صراع مع منهج غير إسلامي يقوم على الظُّلم والعُدوان ومُصادرة الحُقوق، يتزامن ـ مع ذلك ـ عمل المُسلمين الجادّ للخُروج من قَيْد الاستضعاف إلى التّمكين.***

---

(1) الأعراف: 137، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7 / 173.
(2) الأنفال: 26، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7 / 251.
(3) النّساء: 75، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5 / 180.
(4) النّساء: 97، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5 / 211.

إنَّ هذه المرحلة الحرجة من حياة الدّعوة الإسلاميَّة والعمل الإسلامي لها سياسة شرعيَّة مُحدَّدَة وفقه سياسي مُنضبط، سنقوم بإذنه - تعالى - بتحديده في المطالب الآتية.

قاعدة رَقْم (40):

(الاستضعاف طريق التّمكين ومُوجبه، وهو سُنَّة قُرآنيَّة ثابتة، وهو سبب الهدنة والنّصرة، كما شُرِّعَ الجهاد لإنقاذ المُستضعَفين، وأنَّ الضّعف طريق التّفرُّق).

المطلب الثَّاني:

أهداف الفقه المرحلي في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

إنَّ من خصائص الإسلام العظيم أنَّه دين يدعو إلى التَّدرُّج في أحكامه الشَّرعيَّة، كما أنَّ من صفات القُرآن الكريم أنَّه نزل مُتدرِّجاً في نقل النَّاس والمُخاطَبين إلى حالة أفضل بأحكامه الشَّرعيَّة التي كانت تُنزَل بحسب الحوادث: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَـٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَـٰهُ تَنزِيلًا﴾ ومعنى (فَرَقْنَـٰهُ) بيَّنَّاه، وأوضحناه، وفَرَّقْنَا فيه بين الحقِّ والباطل، قاله الحسن، وقال ابن عبَّاس فصَّلناه. [1]

كما أنَّ نزول الأحكام الشَّرعيَّة التَّفصيليَّة من عبادات ومُعاملات لم يكن إلاَّ في المدينة المُنوَّرة؛ أيْ بعد تكوُّن الدَّولة، بينما كان القُرآن المكِّي يُعالج الخَلَلَ العقائدي الذي جاء الإسلام أصلاً ليُعالجه، فيبني أحكام الدِّين في إطار جيل مُؤمن نظيف المُعتقد، وقد حصل ذلك في ثلاثة عشر عاماً، كان كتاب الله ـ تعالى ـ ينزل في مكَّة المُكرَّمة لتحقيق ثوابت الإيمان بالله واليوم الآخر؛ حيثُ يُصوِّر هذه الحالة حديثُ عائشة أمِّ المُؤمنين رضي الله عنها عندما قالت: (كان القُرآن ينزل في مكَّة بالإيمان بالله واليوم الآخر، حتَّى إذا فاء النَّاس في المدينة نزل التَّحريم والتَّحليل، ولو نزل التَّحريم والتَّحليل في مكَّة ما استجاب أحد). [2]

إنَّ هُناك أمثلة مُتَعَدِّدَة توضِّح طبيعة القُرآن الكريم في التَّدرُّج لتحقيق أحكامه الشَّرعيَّة، ومنها التَّدرُّج في تحريم الخمر، وتحويل القبلة، وغيرها.

---

(1) الإسراء: 106، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج10/ 220.

(2) فتح الباري، 9/ 39، ورواه عبد الرَّزَّاق في المُصنَّف، 3/ 352، المكتب الإسلامي، ط2، 1983 م.

إنَّ الإسلام يريد بناء منهج متكامل، وكذلك بناء التَّعامل الأمثل مع النَّفْس البشريَّة، إذ من المعلوم أنَّ التَّعامل مع النَّفْس البشريَّة ليس كالتَّعامل مع الحَجَر والشَّجر، بل له قواعد وثوابت وأنظمة وقوانين، وذلك لأنَّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يريد أنْ يبني الإنسان، ويجعله مُقتنعاً بالدِّين والإسلام، وليس مُكرَهاً عليه، لذلك جاء الكتاب العزيز يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ قال القُرطبي: الدِّين في هذه الآية المُعْتَقَدُ والمِلَّة[1]. وذلك لأنَّ الإسلام العظيم دين الفطرة، ودين تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وهو بهذه الحالة يستقطب البشريَّة جمعاء، طالما عَرَضَ العرضَ البصير وخُلِّيَ بينه وبين قلوب الشُّعوب، ولم تتدخَّل وسائل الإعلام في تشويهه.

والإسلام ـ أيضاً ـ دين الله ـ تبارك وتعالى ـ وهو يُراعي التَّراكم الاجتماعي في نُفُوس الأفراد الذين يُشَكِّلُون المُجتمع، وبالتَّالي؛ فهو يتدرَّج معهم وصولاً إلى الحُكْم الشَّرعي، وليس تساهلاً في التَّعامل مع الحقيقة.

إنَّ الإسلام هو دين تحقيق المصلحة، كما أنَّه دين المُوازنات وتحقيق الأولويَّات، فقد كان الرَّسول الكريم ﷺ يُوازن بين الأمور استهدافاً لتحقيق مصلحة الدَّعوة وانتشارها، فقد صلَّى الرَّسول الكريم ﷺ في الكعبة وفيها ثلاثمائة وستُّون صنماً، كما دخل في حماية المطعم ابن عدي وهو على شِرْكه، وبقي في حماية عَمِّه أبي طالب حتَّى مات، كما أنَّه في صُلح الحديبية الذي سَمَّاه القُرآن الكريم فتحاً مبيناً قَبِلَ مَحْوَ كلمة (مُحمَّد رسول الله)، بعد أنْ أجاب عمر ﷺ عندما قال له: كيف نعطي الدَّنية في ديننا يا رسول الله؟ فقال الرَّسول الكريم ﷺ: «والله؛ إنِّي لرسول الله، فو الله؛ لا يخزيني الله أبداً»، كما أنَّه في حادثة أخرى أعطى ثُلث ثمار المدينة لهدف أساسي حَدَّدَه الرَّسول الكريم: «لقد رأيتُ العرب قد رَمَتْكُم عن قوس واحدة، فأحببتُ أنْ أُخَفِّفَ عنكم»[2].

---

(1) البقرة: 256، الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج3/ 181.

(2) ويُراجَع الفقه القيِّم في هذه الحادثة في فقه السِّيرة للدّكتور مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، ص341 فما بعدها.

كما جاء في الحديث الشّريف عندما أرسل النّبيّ الكريم مُعاذاً ﷺ إلى اليمن وقال له: ﴿إنَّك تأتي قوماً أهل كتاب، فليكن أوَّل ما تدعوهم إليه شهادة لا إله إلاَّ الله، وأنِّي رسول الله . . . الحديث﴾. [1]

وفي حديث المُصطفى ﷺ لعليّ ومُعاذ ﷺ: (بَشِّرا ولا تُنَفِّرَا، يَسِّرا ولا تُعَسِّرا، وتطاوعا ولا تختلفا). [2]

أمَّا أهداف الفقه المرحلي فيمكن أنْ نُحَدِّدَها بالآتي:

1 ـ تمكين الدّعوة الإسلاميَّة حتَّى يصلب عودها، وتتهيَّأ للقادم من الأيَّام، وذلك بالنَّأي بها عن مُواجهة غير محسوبة، أو مُجابهة مُستعجَلة تُؤدِّي إلى إضعاف أجيالها الشّبابيَّة وإمكاناتها المادِّيَّة والمعنويَّة.

2 ـ التَّدرُّج في هداية النَّاس، وترغيبهم بالإسلام العظيم، ومُخاطبتهم على قدر عقولهم.

3 ـ الاستعداد لمرحلة الجهاد والمُواجهة قبل حدوثها ظهوراً بمظهر (ويُقلِّلكم في أعينهم).

قاعدة رَقْم (41):

(المنهج السِّياسي الإسلامي يُؤمن بالتَّدرُّج، ويُحَدِّد برامجه العمليَّة بناءً على ذلك، وبه نزل كتاب الله ودين الله تعالى، يستهدف تحقيق المصلحة ودرء المَفْسدة).

---

(1) رواه مُسلم في كتاب الإيمان / 29، وهو في إرواء الغليل، 3 / 251، 345، المكتب الإسلامي، ط1.

(2) رواه البُخاري، ج5، 204 / 204 ـ 205، ومُسلم في الجهاد، / 7، دار إحياء التُّراث، بيروت، ط1، والإمام أحمد في المُسند، 4 / 417، وهو في الصّحيحة برَقْم (1151).

المطلب الثَّالث:

السَّلام مع الكيان الصّهيوني بين الشَّرْع والواقع

لقد ثبت تاريخيّاً أنَّ العرب سكنوا فلسطين مُنذ أكثر من خمسة آلاف سنة، وأنَّ قبائل الكنعانيّين قد وُجدت في فلسطين نحو سنة 3000 قبل الميلاد.[1]

أمَّا المُدَّة التي استقرَّ فيها حُكْم اليهود في فلسطين، فهي لا تزيد على ثلاثة قُرون ونصف القرن، ومع ذلك؛ فهم يستندون إليها مُطالبين بحقِّهم في العودة إلى فلسطين، فهي لم تكن وطناً لهم في يوم من الأيَّام، ولم يُخلِّفوا فيها أيَّ أثر لمَدَنيَّة.

والفترة الذّهبيَّة لحُكْمِهم قد بدأت في تأسيس مملكة داود (سنة 1085ق. م)، واستمرَّ مُلْكُ داود (40 سنة)، ثُمَّ جاء من بعده ابنه سُليمان، فَحَكَمَ أربعين سنة أخرى انتهت بوفاته سنة (975 ق. م)، ثُمَّ انقسمت مملكة يهود، حتَّى غزاها سرجون ملك آشور، واستولَّى على السّامرة (نابلس)، وسبى الأسباط، وأجلى اليهود إلى ما وراء الفُرات.

وعندما جاء عيسى عليه السلام برسالة الله ـ تعالى ـ ناصبه اليهودُ العداءَ (يا أورشليم، يا أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وراجمة المُرسَلين).[2]

(اذهبوا عنِّي بعيداً يا ملاعين إلى النّار الأبديَّة المُعَدَّة لإبليس).[3]

لقد عَدَّ اليهودُ المسيحَ يهوديّاً مُرتداً كما في التّلمود: (إنَّ يسوع النّاصري موجود في لجَّات الجحيم بين القار والنّار، وقد أتت به أمُّه من العسكري باندارا عن طريق الخطيئة، أمَّا الكنائس

(1) خطر اليهوديَّة العالميَّة على الإسلام والمسيحيَّة، عبد الله التّلّ، ص 13، دار القلم.

(2) الإصحاح، 23.

(3) خطر اليهوديَّة، 25.

النّصرانيّة، فهي قاذورات، والواعظون فيها أشبه بالكلاب النّابحة، وقَتْل المسيحي من التّعاليم المأمور بها، ومن الواجب أنْ يلعن اليهوديُّ ثلاث مرّات رؤساءَ المذهب النّصراني). [1]

قال موشي دايان ـ صحيفة جيروزاليم بوست ـ 10 آب 1967: (إذا كُنّا نملك التّوراة فمن الواجب علينا أنْ نمتلك جميع الأراضي المنصوص عليها في التّوراة).

وتبرز القراءة المُتزمّتة للصّهيونيّة السّياسيّة بالقول: (يمكن تقسيم سُكّان العالم إلى قسمَيْن؛ إسرائيل من جهة، والأمم الأخرى مُجتمعة من جهة أخرى، فإسرائيل هي الشّعب المُختار، وهذه عقيدة أساسيّة). [2]

وقالت غولدا مائير في تصريح لصحيفة صنداي تايمز في 15 حزيران عام 1969، ما يأتي: (ليس هُناك شعب فلسطيني ... ولم يكن الأمر أنّنا جئنا وأخرجناهم من الدّيار واغتصبنا أرضهم، فلا وجود لهم أصلاً).

وتستند الأيديولوجيّة الصّهيونيّة إلى ما جاء في سفر التّكوين (15: 18 ـ 19): (سأعطي نسلك هذه الأرض من وادي العريش إلى النّهر الكبير نهر الفُرات).

وجاء في كتاب «مَنْ يجرؤ على الكلام» لبول فندلي / الصّفحة 92: (إنّ تأثير رئيس وزراء إسرائيل في السّياسة الخارجيّة الأمريكيّة في الشّرق الأوسط يفوق بكثير تأثيره في بلاده ذاتها).

لقد تمّ وضع هذا المطلب في هذا الفصل بالذّات، وذلك لارتباطه بالمرحلة الرّاهنة التي تعيشها أمّتنا، ولعلاقة ذلك ـ أيضاً ـ بمرحلة تأسيس الدّولة الإسلاميّة الأولى في المدينة المُنوّرة، وما تفرّع عنها من قانون دولي خاصّ؛ وهو وثيقة المدينة. [3]

---

(1) خطر اليهوديّة، ص 37.

(2) التّلمود، الحاخام كُوهين، ص 104، النّاشر، بايور، باريس، ومن الأهميّة بمكان الاطّلاع على كتاب الأستاذ روجيه غارودي؛ وهو الأساطير المُؤسّسة للسّياسة الإسرائيليّة، دار الشُّرُوق، ط1.

(3) تمّ بحث وثيقة المدينة من منظور الفقه السّياسي الإسلامي في رسالة الماجستير (الفقه السّياسي للوثائق النّبويّة): 139، 250، كذلك؛ فإنّ الأخ الدُّكتور جاسم مُحمّد راشد قد أفردها برسالته للماجستير بعُنوان (وثيقة المدينة والمُناقشة في كُلّيّة الشّريعة ببغداد.

طُرحت قضيَّة السَّلام مع (الكيان الصّهيوني) في أكثر من مرحلة في تاريخنا المُعاصر، وغالباً ما تُطرح عندما يحتاجها الخصم، وفي ظرفه المناسب.

إنَّ الجميع يعرف أنَّ الكيان الصّهيوني نشأ بعد انعقاد المُؤتمر اليهودي العالمي في بازل بسويسرا عام 1897، وعلى مرحلتَيْن، وذلك بعد جُهُود ثيودور هرتزل في تحويل اليهوديَّة من دين عامّ إلى وطن صهيوني ذي شعار تلمودي قائل: (دولتُك يا إسرائيل من الفُرات إلى النّيل)، وقد حصل ذلك - مع الأسف على - أنقاض أمَّتنا المهزومة مُنذ عهد بعيد، ولكنَّ تلك الهزيمة تكلَّلَتْ عام 1918م، في الحرب العالميَّة الأولى، ثُمَّ في اتِّفاقيَّة لوزان عام 1924 م، القاضية بتخلِّي تُركيًّا عن تحكيم الشَّريعة الإسلاميَّة، وكان قد سبقه وعد بلفور عام 1917م، القاضي بمَنْحِ مَنْ لا يملك ما لا يستحقُّ؛ أيْ أنَّ بريطانيا المُستعْمِرَة مُمَثَّلَة بوزير خارجيَّتها بلفور قد منحت اليهود حَقًّا في إقامة وطن قومي يهودي على أرض المُسلمين في فلسطين.

ولو رجعنا إلى خصائص اليهود لوجدنا العجب العُجاب، فهُمْ قَتَلَةُ الأنبياء: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقًا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقًا تَقۡتُلُونَ﴾ قال القُرطبي: هم اليهود من بني إسرائيل.[1]

وهُمْ الملعونون بنصِّ الكتاب العزيز، إذ هم أهل الإباحيَّة، كما في قوله تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ قال القُرطبي: (على لسان داود وعيسى بن مريم) أيْ لُعنوا في الزّبور والإنجيل.

قال مُجاهد: لَعَنَهُم؛ مَسَخَهُم قردةً وخنازيرَ.[2]

وعندما نستقرئ الواقع نجدهم قد احتلّوا مسرى ومعراج الرّسول الكريم ﷺ، وهجَّروا شعباً مُسلماً بأكمله، ولازالت يدهم الطّويلة بالعُدوان تضرب هُنا وهُناك، فقد احتُلَّت الجولان، وسيناء، وجنوب لُبنان، والضّفّة الغربيَّة، وضُربت بغداد، ولا تزال (إسرائيل)

---

(1) البقرة: 87، يُنظر جامع البيان، ج1/ 403.

(2) المائدة: 78، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 163.

هي وراء الحُروب كُلِّها في المنطقة، والتي استنزفت ثروات المنطقة لشراء السّلاح الذي تُنتجه مصانع اليهود.

كما أنَّ اليهود هم الذين يحكمون أمريكا وبريطانيا معاً عبر الكُونغرس في الأولى، ومجلس العُموم في الثَّانية، وهم - غالباً - أصحاب الشّركات الكبيرة مُتَعَدِّدَة الجنسيَّات، ومالكو وكالات الأنباء وشركات الإعلام والصّحافة والطَّيران ومصانع السّلاح والتّكنولوجيا.

لقد قدَّمنا هذه المُقدِّمة لنُبيِّن أنَّ اليهود الذين واثقهم النَّبيّ الكريم ﷺ في بداية تأسيس الدَّولة الإسلاميَّة في المدينة المُنوَّرة ليسوا هم اليهود أنفسهم الذين يُروِّج بعض المتزيِّين بالزِّيّ الدِّيني شرعيَّة عقد اتِّفاقات السَّلام معهم، فقد كانوا في عهد الرَّسول الكريم ﷺ أقلِّيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، بنصِّ الوثيقة النَّبويَّة، ومثلما لهم حُقوق، فعليهم واجبات تُملى عليهم؛ من أهمِّها أنْ لا يستهدفوا الدَّولة الإسلاميَّة، وأنْ لا يُعينوا عليها عدوّاً مُحارباً، وعندما تآمر اليهود على حُرمة المرأة المُسلمة كان جزاؤهم الإجلاء من الدَّولة الإسلاميَّة.

أمَّا حال اليهود الرَّاهن، فهم لا يريدون أنْ يعيشوا في أكناف دولة إسلاميَّة بوصفهم أقلِّيَّة، وإنَّما يريدون أنْ يعيش المُسلمون عبيداً لهم، يأتمرون بأمرهم، ويُعطونهم عن رغبة ثرواتهم وخيراتهم، ويكونون بعد ذلك سوقاً لُمنتجات الصّناعة اليهوديَّة الشّرق أوسطيَّة، وعند ذلك سيرضى عنهم أحفاد القِرَدَة والخنازير، ويرفعون عنهم صفة الإرهاب.

إذاً؛ لماذا لا يجوز السَّلام مع الكيان الصّهيوني في ميزان الفقه السِّياسي الإسلامي؟

والجواب أنَّ ذلك لا يجوز للأسباب والدّلائل الآتية:

1 - ***إنَّ اليهود دولة مُحاربة للإسلام والمُسلمين بكُلِّ ما أوتيت من قُوَّة، يدلُّ على ذلك حُروبها السَّابقة كُلّها***، وكانت البادئة بها من حرب 1948، 1967، 1982 وكذلك الحرب الرّاهنة الشّارونيَّة لُمواجهة انتفاضة الأقصى.

2 - ***اليهود ليسوا طرفاً يبحث عن السَّلام كخيار، وإنَّما يستخدمونه كتكتيك مرحلي لأهداف معلومة ومعروفة، وقد دلَّت اتِّفاقات كامب ديفيد مع مصر، واتِّفاقات مدريد مع***

مجموعة من الدُّول العربيَّة، واتِّفاقات أوسلو مع السُّلطة الفلسطينيَّة، واتِّفاقات وادي عربة مع الأردن، هذه الاتِّفاقات كُلُّها دلَّت على الطَّبيعة الصّهيونيَّة في توظيف السَّلام للمرحلة التي تعيشها الدَّولة الصّهيونيَّة، فَقَدْ خرج العرب بدون خُفَّيْن، مرهونين بقُروض شديدة الوطأة من صندوق النّقد الدّولي الذي يملكه اليهود أيضاً.

3 ـ ***اليهود يريدون أنْ يقلبوا الموازين، فَهُمْ في الفقه السِّياسي الإسلامي أهل ذمَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، بينما هم يريدون من اتِّفاقات السَّلام أنْ يجعلوا المُسلمين وهم أمة المليار وربع المليار أقليَّة وسط عصابة لا تبلغ العشرين مليوناً في العالم أجمع،*** هَـذَا غَيْر النّصوص المُتضافرة التي تُحرِّم مثل هَـذَا الاستسلام المُخلّ، ومنها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَـٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ قال القُرطبي: السّورة أصل في النّهي عن موالاة الكافرين[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾.[2]

وقول الرَّسول الكريم فيما رواه أحمد عن ابن عُمَر: «إذا رأيتَ أمَّتي تهاب الظّالم أنْ تقول له أنتَ ظالم، فقد تودَّع منها».[3]

5 ـ ***في الاتِّفاقات التي تقوم بها الدَّولة الإسلاميَّة لابُدَّ أنْ يعقد هذه الاتِّفاقيَّات أولو الحَلِّ والعَقْد في هذه الأمَّة، ولا يصحّ ـ بحال من الأحوال ـ أنْ يقوم بالبتِّ في مثل هذه الأمور الهامَّة ـ وهي المُعاهدات ـ مَنْ جاء الخصم به، ويعمل مُوَظَّفاً عنده.***

6 ـ ***المُعتَبَرُ في عقد المُعاهدات هو تحقيق المصلحة للمُسلمين وفي مثل اتِّفاقات الاستسلام ليس ثَمَّة مصلحة للأمَّة، بل مصلحتها الرّاهنة في إقامة الجهاد وإشاعته لصَدِّ العُدوان والاحتلال.***

---

(1) المُمتحنة: 1، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م9، ج18 / 37.

(2) القَصص: 17، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج13 / 174.

(3) رواه الإمام أحمد في المُسند 2 / 190، تحقيق أحمد شاكر، دار صادر، ط1.

7 ـ غير صحيح ما يَدَّعيه البعض من أنَّ الأمَّة تمرُّ في عهد استضعاف يُوجب عليها الاستسلام؛ حيثُ إنَّ الأمَّة لو حشدت قواها وعوامل تمكُّنها كما يحشد الباطل ذلك لكانت القُوَّة الأولى في العالم.

8 ـ يُؤدِّي هذا الاستسلام إلى إنهاء ظواهر مُهمَّة مثل ظاهرة التّضامن العربي الذي استهدفته مجموعة مشاريع مثل مشروع (بيكر ـ بُوش) الهادفة إلى إعادة صياغة الكيان العربي، فبقاء الوضع الرّاهن النّاجم عن إقامة دولة الكيان الصّهيوني، ثُمَّ عن حرب (1967 م)، في الضِّفَّة الغربيَّة وقطاع غزَّة، وبقاء الصِّراع العربي الإسرائيلي لا يُساعدان على إنهاء شيء اسمه التّضامن العربي أو الدِّفاع العربي المُشترك. [1]

9 ـ إنَّ المُصطلح والإطار الجيوسياسي لمنظور (الشّرق الأوسط) تعبير ينطوي على أفكار حقيقة أنَّ العرب أمَّة واحدة، وأنَّهم يُمثِّلون كتلة بشريَّة ذات هُويَّة وثقافة وتاريخ وتطلُّعات ومصالح ومصائر مُشتركة، فهو يُعيد تصنيف الوطن العربي جَغرافيًّا، ليُمزِّق هُويَّة الأمَّة ومصيرها، إذ إنَّه يفصل الجزء الأفريقي من الوطن العربي عن الإطار الجَغرافي الشّرق أوسطي، لكنَّه يضيف للجزء الآسيوي منه كلاًّ من: " إسرائيل " وتُركيًّا، ورُبَّما أفغانستان وباكستان وإيران. [2]

قاعدة رَقْم (42):

(السَّلام مع الكيان الصّهيوني خيانة لله ولرسوله ولدماء المُجاهدين ولمُستقبل الأمَّة، فهم مُحاربون للعالم الإسلامي الذي يمتاز بكُلِّ مُقوِّمات القُوَّة، وهم يبحثون عن سلام تكتيكي لا مبدئي؛ حيثُ يُريدون تحويل المُسلمين إلى أهل ذمَّة، والمُسلمون أهل المكان ومسجدهم الأقصى، واليهود طارئون على أرض الإسراء والمعراج، وحربهم معنا تلموديَّة توراتيَّة، ولكنَّهم الملعونون وأهل الرِّبَا والإباحيَّة وقَتْل الأنبياء، وأنَّ أولياء الأمر منَّا هم الذين يبتُّون في كُبريات قضايا الأمَّة؛ ومنها الصُّلح).

---

(1) النِّظام الدّولي الجديد، مُنير شفيق، 72، النّاشر للطِّباعة، ط1، 1993 م.

(2) المشروع الأمني الأمريكي ـ الصّهيوني للشّرق الأوسط، د. قيس مُحمَّد نوري، 12، بيت الحكمة، ط1.

المطلب الرَّابع:

القواعد الرّئيسيَّة للسّلام في مرحلة الاستضعاف

إذا كان السَّلام مشروعاً في مرحلة الاستضعاف التي سبق تعريفها وتحديدها، وإذا كان الاستضعاف من عدمه هو مُبَرِّرُ اتِّخاذ قرار الجهاد أو السَّلام تحقيقاً لمصلحة شرعيَّة غالبة ومُحَدَّدَة من قِبَلِ أهل الحَلِّ والعَقْد في الأمَّة، فإنَّنا من هذا المنطلق نُحَدِّدُ *القواعد الرّئيسيَّة الجامعة للسّلام في مرحلة الاستضعاف، وهي كالآتي:*

أنْ يكون قرار السَّلام نابعاً من مصلحة الأمَّة جمعاء، حماية لبيضتها وثرواتها ودولتها وشعبها، وليس تلبية مصلحة فئة طارئة.

أنْ يكون قرار السَّلام عبر مُؤسَّسة أهل الحَلِّ والعَقْد؛ لأنَّهم خُلاصة الأمَّة وأهل الشُّورى والرَّأي السّديد فيها.

أنْ يكون شعار السَّلام المرفوع من قِبَلِ المُسلمين بعد التَّعرُّف ـ حقيقة ـ على وُضوح موقف التَّجمُّع المُقابل من السَّلام: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾.

أنْ لا يُلغي قرارُ السَّلام خيارَ الجهاد مُستقبليًّا وفي أيَّة لحظة عند استخدام الكُفَّار المُقاتلين القُوَّة في مُواجهة الأمَّة المُسلمة.

السَّلام مُقيَّد بمرحلة الاستضعاف أو حين تَوَفُّر الانفتاح والتّداخل، وأمَّا عند تمكُّن الأمَّة فلابُدَّ حينذاك من أنْ ينتشر المُسلمون في مشارق الأرض ومغاربها يدعون إلى الله تعالى، وينشرون العدالة والخير في ربوعها.

قاعدة رَقْم (43):

(قرار السَّلام ينبغي أنْ يكون نابعاً من مصلحة الأمَّة عبر مُؤسَّسة أهل الحَلِّ والعَقْد، وأنْ لا يُلغي قرارُ السَّلام خيارَ الجهاد).

المطلب الخامس:

قواعد الفقه السِّياسي للفرد والأمَّة لغرض تشكيل الدَّولة

إنَّنا في موضوع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي لا نهدف من تحديد هذه القواعد حصرها في حالة تشكيل الدَّولة وثبات مُؤسَّساتها وحسب، وإنَّما تسعى هذه الدِّراسة إلى تأصيل قواعد الفقه السِّياسي في مرحلَتَيْ الدَّولة، والإعداد لتكوينها وتشكيلها، ذلك كُلُّه للفرد أو الأمَّة والجماعة، كي لا يحدث الخَلْطُ بين فقه الفرد وفقه الأمَّة وفقه الدَّولة في مراحلها المُختلفة، وما يجوز للفرد وما يجوز للأمَّة أو الدَّولة على وجه التَّحديد.

لقد قدَّمنا أنَّ الإسلام هَدَفَ إلى تشكيل مُؤسَّسات تقوم على رعايتها دولة دُستوريَّة ذات سُلطات وسياسات منهجيَّة هادفة، يدفعها منهج، ويُؤطِّرها مشروع، وهذا الهدف لابُدَّ له من منهج عمل يبتدئ بالفرد، وينتهي بالأمَّة المُؤهَّلة للرِّيادة.

ويمكننا أنْ نُحَدِّدَ قواعد فقه السِّياسة للفرد والأمَّة لغرض تشكيل الدَّولة كالآتي:

1 - لا يجوز للفرد المُسلم أنْ يتسَبَّبَ في إحداث نزاع أو صراع في معسكر الكُفْر أو معه، من شأن ذلك النِّزاع أنْ يعود بالضّرر على التَّجمُّع المُسلم، فقد جاء رَهْطٌ من الصَّحابة الكرام إلى الرَّسول مُحمَّد ﷺ فقالوا: (يا رسول الله، لقد أُوذينا فادعُ لنا، فقال الرَّسول الكريم: إنَّ مَنْ كان قبلكم كانت تُحفر له حفرة، ثُمَّ يُشقُّ نصفَيْن، لا يصرفه ذلك عن دين الله). [1]

---

(1) رواه الطّبراني في المُعجم الكبير، 4/ 74 بتحقيق حمدي عبد المجيد، وزارة الأوقاف، بغداد، ط1، 1984، وهو في تخريج إحياء عُلوم الدِّين المُسمَّى: المُغني عن حَمْل الأسفار للحافظ العراقي، 4/ 128.

ومفهوم هذا الحديث أنَّ عهد الصّبر غير عهد الجهاد، ولكُلِّ عهد فقهه السِّياسي المُحَدَّد، فقد صبر المُسلمون على إيذاء قُرَيش، فما ردَّ المُسلمون على حادث تعذيب المُجاهدة سميَّة وعائلتها، بينما جهَّز الرَّسول الكريم ﷺ جيشاً كاملاً بعد اعتداء اليهود على حُرمة المرأة المُسلمة في المدينة المُنوَّرة، ذلك لأنَّ الحَدَثَ الأوَّل كان والمُسلمون ليس لهم دولة تحميهم، فمن الضّرر المُحتَّم إشعال الصِّدام مع المُجتمع الجاهلي، بينما كانت الحالة الثَّانية بعد وجود دولة إسلاميَّة ذات مُؤسَّسات عسكريَّة وإعلاميَّة، فكان التّنادي للجهاد وإنجاز الهدف، والأمَّة الإسلاميَّة وأجيالها النّاشئة عندما لا تُفرِّق بين المراحل فتتخذ لكُلِّ مرحلة فقهاً سياسيَّاً مُحَدَّداً عندها ستحدث الكارثة، وما تعيشه السَّاحة الفكريَّة الإسلاميَّة لَشَاهدٌ عَمَليٌّ على هذا الارتباك، فقد سعى كثيرون لتطبيق فقه الدَّولة على مجموعات لا تُمثِّل بالنِّسبة للإسلام إلاَّ اجتهادات ووسائل مرحليَّة مع مجهوداتها المُعتبرَة، إلاَّ أنَّ الإسلام يبقى أعظم وأسمى من كُلِّ اجتهاد مرحلي أو تجديد زمني، ومَنْ أراد أنْ يجعل اجتهاده هو الإسلام، فقد نقله من العالميَّة إلى الزّمنيَّة.

2- لا يجوز لِفَهْم فرد في الأمَّة أو مجموعة فيها أنْ تكون بديلاً عن مُؤسَّسة الدَّولة في الإسلام، فالدَّولة الإسلاميَّة تستوعب فصائل الأمَّة ومشاربها وقواها جميعها بينما يُسيطر على المجاميع فكر أُحادي يستطيع أنْ يعمل جزئيَّاً لأجل الدِّين، ولكنَّه لا يستطيع تحقيق مشروع الأمَّة المُتكامل الذي ينبغي أنْ تضطلع به دولة مُؤسَّساتيَّة مُتكاملة ومُؤهَّلة.

3- يجوز للفرد المُسلم أنْ يفيد من العُرْف السّائد لحماية نفسه ودعوته كما أفاد الرّعيل الأوَّل من صحابة رسول الله ﷺ من النِّظام القبلي، فقد جَهَرَ بالدّعوة مَنْ كانت له قبيلة تحميه، بينما أَسَرَّ بها غرباء المُجتمع المكِّي، وهذا علم فريد ينبغي أنْ يُدرس ويُدقَّقَ فيه.

4- مظهريَّة التَّشريعات العباديَّة يمكن الاجتهاد فيها على وفق المصلحة الشَّرعيَّة، فقد بقي العبَّاس عمّ النَّبيّ ﷺ يُعلن بقاءه ضمن المُجتمع المكِّي، بينما كان قد أسلم سرّاً، وكان يُراسل النَّبيّ الكريم ﷺ مُبيِّناً تفصيلات المُجتمع المكِّي من داخله كَعَين ومُؤسَّسة معلومات

تساعد الدَّولة الإسلاميَّة، وهو من فقه السِّياسة الإسلاميَّة الصَّحيح، ومن الفقه السِّياسي العظيم الذي قاده الرَّسول الكريم سَيِّدَنا مُحمَّد ﷺ.

5ـ الدّعوة إلى الله تعالى، وبناء الجيل الجديد، هو الطَّريق الأمثل لتكوين الدَّولة الإسلاميَّة.

قاعدة رَقْم (44):

(لا يجوز للفرد أنْ يجتهد بما يُؤدِّي بالضّرر على الأمَّة، ومَنْ يُقَدِّرُ سياسيَّة المرحلة هم عُقلاء الأمَّة).

قاعدة رَقْم (45):

(لكُلِّ مرحلة فقهها، فرُبَّما يكون الاعتداء على امرأة مُسلمة مُبَرِّرًا لتجهيز جيش، بينما يكون الموقف في مرحلة أخرى مُختلفاً؛ هو الصّبر والثّبات).

قاعدة رَقْم (46):

(يجوز للفرد المُسلم أنْ يفيد من العُرْف السّائد لحماية نفسه ودعوته كما أفاد الرّعيل الأوَّل من صحابة رسول الله ﷺ من النِّظام القبلي).

قاعدة رَقْم (47):

(يجوز للفرد المُسلم الإفادة من القوانين المُجتمعيَّة التي تُوفِّر الحماية للدّعوة والدُّعاة ما لم تكن إثماً، وهو بين الأجر والأجرَيْن).

المبحث الثّالث:

قواعد الحرب في مرحلة الاستخلاف

المطلب الأوَّل:

المُحدِّدات المنهجيَّة لمرحلة الاستخلاف

لابُدَّ لنا من أنْ نُحَدِّدَ مُصطلح (الاستخلاف) قبل تحديد قواعد الفقه السِّياسي لهذه المرحلة، إذ إنَّ تحديد المُصطلح وواقعه العلمي هو السّبيل إلى تحديد هذه القواعد.

جاء في سورة النّور: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [1].

تُبيِّن هذه الآية الكريمة عوامل الاستخلاف التي إذا التزم بها المُسلمون تَحَقَّق لهم الاستخلاف والتَّمكين، وتلك العوامل هي الإيمان والعمل الصّالح بِكُلِّ شموله، وهي سُنَّة ثابتة للمُسلمين ومَنْ قبلهم من الأمم الأخرى، وذلك الاستخلاف مُوجب لتمكين الدِّين وشيوع الأمن بعد الخوف، وذلك جزاء على خالص العبادة.

---

(1) النّور: 55، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م6، ج12/ 195 فما بعدها.

وفي سورة الأنعام يُرشدنا الباري ﷻ إلى أنّ الاستخلاف مبنيٌّ على الخصائص، وليس بناء على التّمايز النّسبي أو القَبَلي أو غيرهما، وعندما يُغفل الإنسان هذه الحقيقة فإنّه سيكون مُؤَدَّى ذلك إلى استخلاف آخرين؛ حيثُ قال تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴾.[1]

وهو المعنى نفسه الذي أشارت إليه الآية الكريمة رَقْم (57) من سورة هُود.[2]

كذلك فإنّ الكتاب العزيز قد بيّنَ أنّ الاستخلاف نوع من الابتلاء لينظر الله ـ تعالى ـ كيف نعمل، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾.[3]

والاستخلاف أصله من الخلافة، فقد خُلق الإنسان خليفة في الأرض؛ يخلف بعض بعضاً؛ حيثُ جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾.[4]

وقال الباري ﷻ مُمتناً على نبيٍّ كريم من أنبيائه بالخلافة وهو داود عليه السلام، فقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾.

قال القُرطبي: أيْ مَلَّكْنَاكَ لتأمر بالمعروف، وتنهي عن المُنكر، فتخلف مَنْ كان قبلك من الأنبياء والأئمّة الصّالحين.[5]

---

(1) الأنعام: 133، الجامع لأحكام القرآن، م4، ج7/ 58.

(2) وهي قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦٓ إِلَيْكُمْ ۚ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّى قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُۥ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ ﴾.

(3) الأعراف: 129، الجامع لأحكام القرآن، م4، ج7/ 168.

(4) البقرة: 30، جامع البيان، ج1/ 195.

(5) ص: 26، الجامع لأحكام القرآن، م8، ج15/ 124.

وجاء في سورة الأعـراف: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۚ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً ۖ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [1] والمُخاطَبون بها هم قوم عاد ونبيُّهم هود ﷺ، فقد جعل الخلافة فيهم بعد قوم نُوح ﷺ وخَلَقَهُم بأعلى درجات العافية والقُوَّة الجسميَّة ليتحمَّلوا مشاقَّ الحياة والمُواجهة، وذلك مُوجب عليهم ذكر آلاء الله تبارك وتعالى.

إنَّنا بعد هذه الجولة في آيات الله ـ تعالى ـ الكريمات نخلص إلى تحديد الإطار العامّ لمرحلة الاستخلاف، وهي بمُجملها مأخوذة من الخلافة، أمَّا خصائصها العامَّة فهي كالآتي:

1 ـ تُعَدُّ مرحلة الاستخلاف نتيجة لبناء اجتماعي مُتَدَرِّج.

2 ـ تُعَرَّف مرحلة الاستخلاف بأنَّها المرحلة التي يُستخلف فيها قوم يحملون الإسلام منهجاً، ويقومون بتطبيقه في حياة النَّاس.

3 ـ لا يكون الاستخلاف حقيقة إلاَّ بعد البداية بالنَّفْس من لدن القوم المُستخلَفين.

4 ـ الوضوح الدّعوي يُلازمه الصّبر على إيذاء الآخرين للدُّعاة إلى الله ـ تعالى ـ أساس في تحقيق الاستخلاف.

5 ـ استنفار قوى الباطل لمُواجهة الحقِّ بُرهان وعلامة واضحة على نصاعة الحقِّ واستحقاقه لمنزلة الاستخلاف.

قاعدة رَقْم (48):

(الإيمان والعمل الصّالح طريقا الاستخلاف والتّمكين والأمن، وهو سُنَّة ماضية وتكليف وأمانة يستحقُّه المُجاهدون الصّابرون على إيذاء الآخرين، حتَّى لو أدَّى ذلك إلى استنفار قوى الباطل، وذلك دليل صواب التّوجُّه).

---

(1) الأعراف: 69، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 151.

المطلب الثَّاني:

القواعد الرّئيسيَّة للحرب والدّعوة في مرحلة الاستخلاف

إذا كانت مرحلة الاستضعاف هي مرحلة السِّلْم والانفتاح فإنَّ مرحلة الاستخلاف هي مرحلة الجهاد والدّعوة معاً، وهما ضمانة لتوسيع رُقعة الخطّاب الإسلامي، باعتبار أنَّ الدَّولة الإسلاميَّة دولة الرّحمة للعالمين اقتداءً برسولها الكريم ﷺ الذي خاطبه الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾.[1]

وانطلاقاً من هذا المبدأ؛ فإنَّ الدَّولة الإسلاميَّة تسعى إلى نَشْرِ الإسلام في العالم بالحكمة والموعظة الحسنة، وتلك السِّيرة النَّبويَّة العطرة شاهدة على هذه الضّوابط والقيود، فلا يُقتل النّساء ولا الأطفال ولا الشّيوخ، ولا تُقطع الأشجار، وإنَّما هي حرب أخلاقيَّة، وتشهد على هذه الحقائق حُروب الفتح الإسلامي وحالة بلاد الأندلس وغيرها من البقاع، وفي شهادات أهلها نماذج حيَّة تدلُّ على أخلاقيَّة الحرب في الإسلام.

إنَّ قواعد الحرب والدّعوة في مرحلة الاستخلاف يمكن تحديدها بالنّقاط الآتية:

1 ـ إنَّ من الواجب على الدَّولة الإسلاميَّة أنْ تسعى لنشر الإسلام خارج حدودها بالطُّرُق السِّلميَّة؛ أيْ بالحكمة والبيان الواضح.

2 ـ أنْ يكون خطاب الدَّولة الإسلاميَّة للآخرين عبر سُفرائها ومُعلِّميها مُندرجاً تحت قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ فالإسلام دين الإقناع والحوار، وجاء في الحديث الشّريف

---

(1) الأنبياء: 107.

قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: ﴿ ألا مَنْ ظلم مُعاهداً، أو انتقصه، أو كَلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيِّب نَفْس، فأنا حجيجُهُ يوم القيامة ﴾ .[1]

3 ـ لا حرب في الإسلام دون إعلام تسبقه دعوة إلى الله تعالى.

4 ـ أهل الكتاب في دولة الإسلام يُشترط عليهم دَفْعُ الجزية ليعيشوا مواطنين في الدَّولة الإسلاميَّة؛ لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، وذلك لقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[2]، وجاء في المُغني في تعريف الجزية: (هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته في دار الإسلام في كُلِّ عام).[3]

5 ـ أهل الكتاب في الدُّول الأخرى التي للمُسلمين معها علاقة دبلوماسيَّة لا يُشترط عليهم التّماثل العقائدي، بل هُناك علاقات مُتنوِّعة؛ منها الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة والثّقافيَّة وغيرها.[4]

6 ـ الكُفَّار منهم المُقاتلون، ومنهم مَنْ لم يرفعوا راية القتال ضدَّ الدَّولة الإسلاميَّة، فَمَنْ لم يرفع راية القتال، ولم يُروِّج له فلا قتال معه، بل شُرِّع القتال مع الكُفَّار المُحاربين الذين يُظاهرون على إخراج المُسلمين، ويجمعون القوى في المُحيط المجاور لِغَرَضِ التّحالف ضدَّ الدَّولة الإسلاميَّة.

وقال الشّيخ محمود شلتوت: (يتبيَّن جليّاً أنَّ الرَّسول ﷺ لم يقاتل إلاَّ مَنْ قاتله، وإلاَّ دَفْعاً للظّلم، وردّاً للبغي والعُدوان، وقضاءً على الفتنة في الدِّين).[5]

---

(1) رواه أبو داود في السُّنن برَقْم (3052)، سُليمان بن الأشعث، تحقيق مُحمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة التِّجاريَّة، مصر، ط2، 1950، وهو في صحيح أبي داود برَقْم (2626).

(2) التّوبة: 29.

(3) المُغني، ابن قُدامة المقدسي، 10/ 53، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972 م.

(4) تمَّ تفصيل ذلك في الفقه السِّياسي للوثائق النّبويَّة، ص 259.

(5) القُرآن والقتال، الشّيخ محمود شلتوت، 126، دار الفتح، بيروت، ط2، 1983 م.

وقال الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي: (الموقف الدِّفاعي هو الذي سار عليه النَّبيّ ﷺ والمُسلمون من بعده).[1]

وقال الدُّكتور مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي في فقه السِّيرة: (وأخرج البزاز بإسناد حسن من حديث جابر أنَّه ﷺ قال يوم الأحزاب، وقد جمعوا له جموعاً كثيرة: ﴿لا يغزونكم بعد هذا أبداً، ولكنْ؛ أنتم تغزونهم﴾، وهو إيذان بانتهاء مرحلة الحرب الدِّفاعيَّة. أمَّا المرحلة التي تليها فهي دعوة النَّاس عُموماً إلى الإسلام مع قتال كُلِّ مَنْ وقف في وجهها، ونهى أنْ تبلغ هذه الدّعوة مداها).[2]

ومن نصِّ الدُّكتور البُوطي يظهر أنَّه من القائلين بأنَّ الحُروب في الإسلام تمرُّ بمرحلتَيْن وهو قول راجح، والله أعلم.

يقول الشّيخ أبو الأعلى المودودي: (الجهاد إنْ أردتَ الحقيقة: هُجُومي، ودفاعي معاً. هُجُومي؛ لأنَّ الإسلام يُعارض الممالك القائمة على المبادئ المُناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرَّج في استخدام القُوَّة الحربيَّة معها. وأمَّا كونه دفاعيَّاً؛ فلأنَّه مُضطرٌّ إلى تشييد بناء الدَّولة الإسلاميَّة وتوطيد دعائمها، حتَّى يتسنَّى له العمل وفق برنامجه وخطَّته المرسومة).[3]

ويقول الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي: (ولا يصحُّ أنْ يوصف الجهاد بأنَّه هُجُومي؛ لأنَّ الهُجُوم يعني الظُّلم، والجهاد عدل في الواقع).[4]

وعلى الإجمال؛ فإنَّ تقدير الموقف الشَّرعي مُحَدَّدٌ بالظَّرف والواقع الذي يعيشه المُسلمون والمرحلة والطَّور الذي بلغته دعوتهم، ومن هُنا؛ فإنَّ هذه القاعدة نفسها تنطبق على ما ذكره الفُقهاء حول أصل العلاقة بين المُسلمين مُمَثّلين بالدَّولة الإسلاميَّة مع الدُّول الأخرى؛ أهي علاقة حرب أم سلم؟.

---

(1) آثار الحرب، الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي: 93، دار الفكر، بيروت.
(2) فقه السّيرة، د. مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، 270.
(3) الجهاد في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، 41.
(4) آثار الحرب، د. وُهبة الزُّحيلي، 108.

يقول الدُّكتور عبد الكريم زيدان: (والأصل في علاقة الدُّول الإسلاميَّة بغيرها من الدُّول علاقة حرب لا سِلْم)[1].

ويقول الشّيخ مُحمَّد رشيد رضا: (الحرب ضرورة، وإنَّ السِّلْم هي الأصل التي يجب أنْ يكون النَّاس عليها)[2].

ويقول الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة: (الأصل في العلاقات هو السِّلْم)[3].

ويقول الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي: (يرى فُقهاء المذاهب السُّنِّيَّة والشِّيعيَّة في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثَّاني الهجري أنَّ الأصل في علاقة المُسلمين بغيرهم هو الحرب ... بناءً على ما فهموه من آيات القُرآن الكريم على ظاهرها وإطلاقها، دون مُحاولة الجمع والتّوفيق بينها)، ثُمَّ يقول: (ولعلَّ عُذرهم في هذا الحُكْم هو تأثُّرهم بما تستدعيه حالة المُسلمين حينئذ من ضرورة الثّبات أمام الأعداء الذين يحيطونهم من كُلِّ جانب، فإذا ما سَمِعَ المُسلم أنَّه في حالة حرب مع العدوِّ كان دائماً على أهبة الاستعداد دون أنْ يعتريه فُتور أو استسلام)[4].

ويستشهد الدُّكتور الزُّحيلي بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾[5]؛ أيْ: إذا لم يُقاتل الكُفَّارُ المُسلمين فلا مُسوِّغ للمُسلمين أنْ يبدؤوا الكُفَّار بالقتال، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[6]، وهي تحظر قتال الذين اعتزلوا قتال المُسلمين والتزموا معهم جانب السَّلام.

إلى أنْ يقول: (والخُلاصة: أنَّ الأصل في علاقات المُسلمين بغيرهم هو السِّلْم، والحرب عارضٌ لِدَفْعِ الشَّرِّ وإخلاء طريق الدّعوة ممَّنْ وقف أمامها)[7].

---

(1) مجموعة بُحوث فقهيَّة، د. عبد الكريم زيدان، 55، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 1982 م.

(2) الوحي المُحمَّدي، مُحمَّد رشيد رضا، 240، مكتبة القاهرة، ط6، 1960 م.

(3) العلاقات الدّوليَّة في الإسلام، الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة، 47، الدّار القوميَّة، القاهرة، 1964 م.

(4) آثار الحرب، 113.

(5) التّوبة: 36.

(6) النّساء: 90.

(7) آثار الحرب، 120.

هذا؛ مع الإشارة إلى الحال الخاصّ الذي تمتاز به الدَّولة المُعاهدة.

أمَّا القول الرّاجح فلا أظنُّ أنَّ الأدلَّة التي ساقها العُلماء مُقَرِّرين الأصل في العلاقات هو السِّلْم يمكن أنْ تعارَض بغيرها مع تأييدها بظرف الفتوى الذي أشار إليه الدُّكتور الزُّحيلي، والله - تعالى - أعلم.

قاعدة رَقْم (49):

(أساس الخطَّاب الإسلامي: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ وذلك قياماً بواجب الدَّولة الإسلاميَّة في نَشْرِ الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وأهل الكتاب مُواطنون في دولة الإسلام ما دفعوا الجزية واحترموا قواعد الإسلام، والجهاد شعيرة إسلاميَّة لها نظامها وجُذورها، فهو ليس دفاعاً ولا هُجوماً).

المطلب الثَّالث:

الحرب الدِّفاعيَّة والحرب الهُجُوميَّة

إنَّ كثيراً من المُصطلحات قد كُتبت في مرحلة تاريخيَّة مُعيَّنة بدافع واقع كانت تعيشه الأمَّة، ثُمَّ تحوَّلت في مقولات وكتابات الكثيرين مُسلّمات فكريَّة وعلميَّة، ومن هذه المُصطلحات في الفقه السِّياسي الإسلامي ما يُطلق عليه بالحرب الدِّفاعيَّة والحرب الهُجُوميَّة، وقد بُنيت على ذلك مُناقشات علميَّة طويلة وأقوال مُتَعَدِّدَة.

اختلف الكاتبون في السِّياسة الشَّرعيَّة حول طبيعة الحرب في الإسلام: هل هي دفاعيَّة أم هُجُوميَّة؟ فقال فريق بأنَّها هُجُوميَّة باعتبار فريضة الجهاد المكتوبة على الأمَّة، والخيارات الثّلاثة التي يعرضها الجيش الإسلامي الفاتح: إمَّا الإسلام، أو الجزية، أو القتال، أمَّا الفريق الثَّاني، فهم الذين قالوا بأنَّ الحرب في الإسلام دفاعيَّة، ولا قتال إلاَّ مع مَنْ يقاتلنا، وقد تأثَّر أصحاب الفريق الثَّاني بأبعاد الهجمة الاستعماريَّة التي سيطرت على أمَّتنا مُنذ هُجُوم التّتار وقبله الهُجُوم الصّليبي على الأمَّة، إذ أرادت فصائل من الأمَّة أنْ تُشعر الآخر أنَّها مُستعدَّة للحوار، ولا تهدف إلى استئصاله، بدليل أنَّ الحرب في الإسلام تعبير عن الدِّفاع عن النَّفْس، وليس هُجُوماً على الآخرين.

والنّتيجة أنَّ القول بالحرب الهُجُوميَّة أو الدِّفاعيَّة لم يكن ناتجاً من تَحَاوُر على أدلَّة شرعيَّة أصلاً، وإنَّما كان ناتجاً عن ظُروف المرحلة التي كانت تعيشها الأمَّة، فعندما تكون الأمَّة قويَّة مرهوبة الجانب - كما في عهد الخُلفاء الرّاشدين وما تلته - فإنَّها تُبادر إلى الفتح والجهاد والدّعوة إلى الله تعالى، وعندما تكون مُستعمَرَة مُنكفئة على نفسها - كما في الغزو الصّليبي والتّتري والقرن الرّاهن - فإنَّها تبحث عن تلميع وجهها أمام الآخرين.

والحقيقة أنَّ المُصطلحَيْن، الهُجُوم والدِّفاع غريبان على منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي، فالإسلام يشتمل على الاثنَيْن، ففيه حرب دفاعيَّة عندما يتعرَّض بلد إسلامي للعُدوان، فحينها يجب أنْ تنفر الأمَّة جميعاً للقتال بدون إذنٍ من أحد، وذلك القتال فَرْضُ عَيْنٍ على مَنْ يستطيع، وعندما تتمكَّن الأمَّة وتُستخلف فإنَّ عليها نَشْرَ هذا الخير، وهو منهج الإسلام في العالم أجمع، حتَّى لو أدَّى ذلك إلى إعلان الجهاد لمُواجهة أئمَّة الكُفْر ليكون النَّاس أمام الإسلام وجهاً لوجه.

لقد اختلف عُلماء المُسلمين بشأن أسباب حُروب النَّبيّ ﷺ، هل كانت للدّفاع أو للهُجُوم؟ ويتلخَّص ما قالوه في رأيَيْن:

الأوَّل: ومضمونه أنَّ حُروب النَّبيّ ﷺ كُلَّها كانت للدّفاع رَدّاً على العُدوان من قِبَلِ الكُفَّار، بالمعنى الواسع للعُدوان الذي يشمل العُدوان على الدّعوة الإسلاميَّة، وعلى أصحابها وعلى المُسلمين وأموالهم[1]، وأنَّه لم يحدث أن ابتدأ الرَّسول ﷺ الكُفَّار بقتال، وإنَّما كان في كُلِّ مرَّة يقوم بدور الدِّفاع في قتال يبدؤه الكُفَّار أنفسهم.

أمَّا **القول الثَّاني** فيقول: بأنَّ حُروب النَّبيّ ﷺ إنَّما كانت قياماً بفريضة الجهاد سواء حصل من المُشركين اعتداء أم لم يحصل.

ومن عُلماء المُسلمين القُدامى القائلين بالرَّأي الأوَّل ابن تيميَّة، ومن القائلين بالرَّأي الثَّاني الحافظ ابن كثير صاحب التّفسير، والبداية والنّهاية، وغيرهما.

قال ابن تيميَّة: كانت سيرته ﷺ أنَّ كُلَّ مَنْ هَادَنَهُ من الكُفَّار لم يقاتله، وهذه كُتُب السِّيرة، والحديث، والتّفسير، والفقه، والمغازي، تنطق بهذا، فهو لم يبدأ أحداً بقتال. [2]

قَالَ ابن كثير: (فعزم النَّبيّ ﷺ على قتال الرُّوم، لأنَّهم أقرب النَّاس إليه، وأولى النَّاس بالدّعوة إلى الحقِّ لقُربهم إلى الإسلام، وأهله)، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾. [3]

---

(1) الجهاد والقتال في السِّياسة الشّرعيَّة، د. مُحمَّد خير هيكل، ص 506 دار البيارق، ط1، 1993 م.

(2) رسالة في القتال، ابن تيميَّة، ص 125.

(3) التّوبة: 123.

أمَّا المُحدثون فمنهم مَنْ يقول بالرَّأي الأوَّل كالشّيخ مُحمَّد الغزالي رحمه الله، وخاصَّة في **كتابه** جهاد الدّعوة؛ حيثُ علَّق الشّيخ على كتاب الدُّكتور أكرم ضياء العُمَري "المُجتمع المَدَني" **قائلاً**: (وعندما نكتب سيرة نبيِّنا بهذا الأسلوب، فماذا يبقى للمُبشِّرين والمُستشرقين).[1]

ومن القائلين بالرَّأي الثَّاني الشّيخ أكرم ضياء العُمَري؛ حيثُ قال: (البحث عن الأسباب المُباشرة لغزو القبائل العربيَّة في أطراف الشّام لا تُؤثِّر في تفسير الأحداث كثيراً؛ لأنَّ تشريع الجهاد يقتضي الاستمرار في إخضاع القبائل العربيَّة وتوسيع رقعة الدَّولة الإسلاميَّة بصرف النَّظر عن الأسباب المُباشرة. فكان لابُدَّ من إخضاع الدُّويلات العربيَّة النّصرانيَّة المُوالية للرّوم، ومن ثَمَّ سَبْق الرُّوم في التّحرُّك في المنطقة للقيام بعمل ضدَّ الدَّولة الإسلاميَّة الفتيَّة).[2]

والذي يُرَجِّحُهُ الباحث أنَّ منهجيَّة الإسلام تُوصل مبدأ الجهاد بأنواعه كُلِّها، وحسب المرحلة التي يعيشها المُسلمون، وأنَّهم يُجاهدون ليتسَبَّبوا في هداية النَّاس، فقد بُعث سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ داعياً ولم يُبعث جابياً، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الحرب الهُجُوميَّة لها فلسفة خاصَّة في عقليَّة الغربيِّيْن عُموماً، وكذلك الحرب الدِّفاعيَّة، فلا يجوز - والحالة هذه - إنزال المفاهيم الغربيَّة التي نتجت من واقع يختلف كُلِّيّاً عن واقع عالمنا الإسلامي على واقعنا الذي نعيشه، والذي نريد قوله كُلّه: إنَّ الرّاجح من الاثنَيْن ليس منهما، إذ إنَّ الرّاجح منهجيَّة الإسلام المُتكامل وسياسة المراحل المُحَدَّدَة.

قاعدة رَقْم (50):

(الحرب في الإسلام لها منهجيَّة تختلف عن مُحتوى مُصطلحَيْ الدِّفاع والهُجُوم، فهي حربٌ لها منهج إنساني وقضيَّة عادلة، فهي - على هذا الأساس - هُجُوميَّة ودفاعيَّة على وفق ما يُقرِّرُه أهل الحَلِّ والعَقْد).

---

(1) جهاد الدّعوة، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، 20، دار الكُتُب، الجزائر.

(2) المُجتمع المَدَني، د. أكرم ضياء العُمَري، ص 165، ط1، 1984 م.

المطلب الرَّابع:

وقفة على مسألة التّكفير والجاهليَّة وثوابت الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ الموقف السِّياسي الإسلامي من ألوان الطَّيف في المُجتمع والقوى الأخرى كان من أبرز المسائل التي تعرَّضت للشَّدِّ والجَذْب في منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي.

جاء في سورة آل عُمران: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾.(1)

لقد عَدَّتْ هذه الآية الكريمة - وهي تُدوِّن لمعركة أحد - بأنَّ ظَنَّ المُؤمنين هو اليقين بالله تعالى، وأنَّ سُنَّته لا تتبدَّل ولا تتغيَّر، وهو أنَّ الغمَّ لا يستمرُّ، بل سيأتي الأمن والأمان والتَّأييد والنّصر، أمَّا الطَّائفة التي لا تهتمُّ إلاَّ بنفسها فهم الذين يظنُّون بالله غير الحقِّ، وهو منهج الجاهليَّة في توكيل الأمور كُلِّها للحسابات والمادِّيَّات، فمع عدم إغفال الأسباب والسُّنَن إلاَّ أنَّ المآل في النّتيجة بيد الله تبارك وتعالى.

---

(1) آل عُمران: 154، ويُنظر لذلك الجامع لأحكام القرآن، م2، ج4/ 156.

فهُنا المنهج الإيماني يـُؤدِّي بصاحبه إلى العلم واليقين بأنَّ ما أصاب المُؤمن لم يكن ليُخطئه، وما أخطأه لم يكن ليُصيبه، أمَّا منهج الجاهليَّة فهو التَّردُّدُ عند المُواجهة والخوف من المجهول.

وجاء في سورة المائدة خطاب للرّسول الكريم ﷺ بعد مسألة الحُكْم بما أنزل الله وعدم اتِّباع أهل الأهواء الذين يبغون الفتنة عن بعض ما أنزل الله، حتَّى جاء الخطَّاب: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ قال القُرطبي: والمعنى أنَّ الجاهليَّة كانوا يجعلون حُكْم الشّريف خلاف حُكْم الوضيع، وكانت اليهود تُقيم الحدود على الضُّعفاء الفُقراء، ولا يُقيمونها على الأقوياء الأغنياء، فضارعوا الجاهليَّة في هذا الفعل.[1]

وفي هذه الآية يتحدَّدُ مُصطلح (الجاهليَّة) بأنَّه ذلك المُجتمع الذي لا يحكِّم شريعة الله تعالى، ويتبع الأهواء.

وفي سورة الأحزاب: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2] وفي هذه الآية بيان لعمل من أعمال أهل الجاهليَّة؛ وهو التّبرُّج المُفضي لإشاعة الانحراف داخل المُجتمع.

وفي سورة الفتح يُبيِّن الله - تعالى - أنَّ حميَّة المُسلم للحقِّ بينما تكون حميَّة الجاهليَّة للارتباط النّسبي بِغَضِّ النَّظر عن الحقِّ والباطل: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾.[3]

إنَّنا بعد هذه الجولة حول مُصطلح الجاهليَّة توصَّلنا إلى أنَّ لُمصطلح الجاهليَّة معاني مُتَعَدِّدَة بحسب مُحتوى النَّصّ، فهي - تارة - تعني جاهليَّة المُجتمع الذي لا يُحكِّم شريعة الله

---

(1) المائدة: 50، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 140.

(2) الأحزاب: 33، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج14/ 116.

(3) الفتح: 26، الجامع لأحكام القُرآن، م8، ج16/ 190.

تعالى، وأخرى تعني العمل الجاهلي الفردي، وهو التّبرُّج الذي لا ينسحب على المُجتمع كُلِّه، بل هو حالة خاصَّة بفرد ضمن المُجتمع، وتارة أخرى يعني الولاء لغير الإسلام بناءً على التّماثل النّسبي.

وبناءً على ذلك؛ فإنَّ مُصطلح الجاهليَّة لا يمكن أنْ يُؤخذ على عُموميَّاته، بل لابُدَّ لكُلِّ حالة من وصف دقيق ينطبق عليها.

وفي حديث حُذيفة بن اليمان ﷺ أنَّه قال: (يا رسول الله؛ لقد كُنَّا في جاهليَّة وشر... الحديث)[1]، والحديث صريح في أنَّ العهد السَّابق على الإسلام كان عهداً جاهليّاً بمعنى عدم وجود شريعة يحتكم إليها النَّاس.

ومع ذلك؛ فإنَّ المُجتمع العربي قبل الإسلام كان يمتلك أخلاقاً كبيرة وراقية، لذلك قال الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿بُعثتُ لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاق﴾.[2]

ومن أخلاق العرب الكَرَمُ، والنّجدةُ، والغَيْرةُ، والشّجاعةُ، والوفاءُ، وحمايةُ المظلوم ونصرتُهُ، وغيرها، كما أنَّ ثقافة المُجتمع العربي كانت في الذّرى شعراً، وأدباً، وبلاغة، حتَّى إنَّ الشّعر الجاهلي يُعَدُّ واحداً من مصادر تدوين قواعد اللُّغة العربيَّة؛ نَحْوِها وصرفِها وبلاغتِها.

إنَّ المُجتمع العربي يُمثِّل مُجتمع القبيلة فروسيَّةً وشجاعةً وشعراً وغزواً، أمَّا عندما جاء الإسلام فقد هَذَّبَ العربي، ونَقَلَهُ من مُجتمع القبيلة إلى مُجتمع الدَّولة، ومعروف أنَّ العرب حَمَلَةُ الرِّسالة، وهم خير أمة أُخرجت للنَّاس.

أمَّا مسألة التّكفير، فلا نعرف ديناً أو منهجاً احترم الكلمة كالإسلام العظيم، ولا نعرف منهجاً احترم حُرِّيَّة الإنسان المُكَرَّم والمُستخلَف كمنهج الإسلام، لذلك جاء في الحديث الشّريف عن النَّبيّ ﷺ أنَّه قال: ﴿مَنْ قال لأخيه: يا كافر، فقد باءَ بها أحدهما﴾.[3]

---

(1) رواه الحاكم في المُستدرك، 4/ 502، دار المعرفة، بيروت، والبيهقي في السُّنن الكُبرى، 8/ 157، دار الفكر، بيروت.
(2) رواه مالك في المُوطَّأ برَقْم (904)، والقاضي عيَّاض في الشّفا، 1/ 207.
(3) رواه الإمام أحمد في المُسند، 2/ 112، ومالك في المُوطَّأ برَقْم (984).

وقد جعل الإسلام قضيَّة الحُكْم على النَّاس من وظيفة القضاء الإسلامي، ولم يجعل رقاب النَّاس تحت سطوة الرّعاع والأحداث، ولا مقدرات بني آدم تُلاك على ألسنة الغوغاء والصّبية.

وإنَّ المُشكلة الأكبر والأدهى هو انتقال داء التّكفير إلى داخل المُجتمع الإسلامي، والمعروف أنَّه مُجتمع مُسلم يُؤمن بالله تعالى، ويُقيم فرائض الإسلام، وما فيه من نقص في العبادة والسُّلوك يمكن تطويره عن طريق الدّعوة إلى الله تعالى بالحُسنى والحكمة والبيان.

لقد أرسى الإمام عليّ ﷺ منهجاً فريداً عندما جاءه بعض أتباعه يسألون عن الخوارج وسبي نسائهم وغنيمة أموالهم، يدفعهم تصوُّر التّكفير لهؤلاء الذين خرجوا على جيش عليّ بن أبي طالب ﷺ إلاَّ أنَّ موقف الفُقهاء هو دائماً غير موقف الرّعاع، فقال الإمام عليّ: (إخواننا بَغَوا علينا)، فهو مع تحديد موقفهم بأنَّهم بُغاة على مُؤسَّسات المُجتمع الحاكمة إلاَّ أنَّه - لإنصافه وعلمه - لم ينزع عَنْهُمْ صفة الأخوة، وعَدَّهُم أعضاء في المُجتمع الإسلامي، غير واصم لهم بالكُفْر، وهو ما أدَّى إلى حِفْظِ أموالهم وأعراضهم ومُمتلكاتهم.[1]

لقد نشأت ظاهرة التّكفير أصلاً بعد اشتداد حدَّة الصّراع السّياسي في صدر الإسلام، وتبنَّاها أنصاف العُلماء، ثُمَّ - بعد ذلك - كان التَّنوُّع الفكري سبباً لاشتدادها، تزامن ذلك مع توسُّع حركة التّرجمة وتداخل الأمَّة الحضاري مع الأمم الأخرى، وقد ظهر ذلك جليّاً في عهد المُعتزلة الذين سَنُّوا سُنَّة امتحان العُلماء، وتكفير الفُقهاء، مع ادِّعائهم احترام المُنطلقات العقليَّة؛ حيثُ تحوَّلت الحركة الاعتزاليَّة إلى حركة تكفيريَّة تهدف إلى مُحاصرة العقليَّات المُتنوِّرة والمُعتدلة.

ثُمَّ تعقَّدت القضيَّة بعد طَرْحِ مفهوم الإمامة بوصفها منصباً سياسيّاً تأطَّر بعد اشتداد حالة الصِّراع السِّياسي وخاصَّة في العهد العبَّاسي (132 - 656 هـ)، ثُمَّ كانت ثالثة الأثافي ما شهده عالمنا الإسلامي وخاصَّة في القرن الماضي في التّوجُّه الاستعماري لغزو العالم

---

(1) نظام الحُكْم في الإسلام، د. عارف خليل أبو عيد، 191، دار النّفائس، الأردن، ط1، 1996م، وفي هذا الكتاب تفصيل دقيق لهذه القضيَّة الخطيرة.

الإسلامي ، والذي نَجَمَ عنه اشتداد حركة التّغريب التي تَمثَّلت بالعلمانيَّة التي استشرت في المناحي التّعليميَّة والفكريَّة والسِّياسيَّة والإعلاميَّة كُلِّها ؛ حيث تربَّت أجيال في عالمنا الإسلامي على المنهج العلماني ، ممَّا أدَّى في النّهاية إلى ردَّة الفعل من المُجتمع العربي والإسلامي على وُفق قانون التَّدافع ، فنشأت أجيال مُؤمنة ومُسلمة هُنا وهُناك ، فلمَّا اشتدَّ ساعدُها نهضت قوى تغريبيَّة لتصفيتها ، وعندها بدأت مرحلة الصِّراع العَلَني بين الاتِّجاهَيْن ؛ الأوَّل وهو مائع في التّغريب ، والثَّاني وهو الذي يبغي المُحافظة على هُويَّة الأمَّة وخُصوصيَّتها المنهجيَّة والحضاريَّة ، إلاَّ أنَّ هذا الصِّراع - الذي كان ينبغي أنْ ينتج عنه تفاهم جادٌّ في مرحلة استهداف مُستمرٍّ من العدوِّ الغازي نَتَجَ عنه تصارع غير مُبَرَّر في كثير من الأحيان ، كانت نهايته أنْ تصير الكلمة مرَّة أخرى للرُّعاع والصِّبية كردَّة فعْلٍ على التّغريب والعلمانيَّة .

إلاَّ أنَّ *الفقه السِّياسي الإسلامي يفصل في المُجتمع بين الفكر وتوظيفه ، والقول وقائله ، إذ المُجتمعات الإسلاميَّة على وجه العُموم تقرُّ بالإسلام شريعةً وديناً وحُكْماً ، إلَّا أنَّ بعض فصائلها لا زال مُتأثِّراً بالمدرسة العلمانيَّة وبعض الشُّبَه التي تُطرَح ، كما أنَّ العالم الغربي أخذ صُورة مُشوَّهَة عن هذه القضيَّة ، بعد رؤيته نموذج الدَّولة الدِّينيَّة الثّيوقراطيَّة التي لم يهدف الإسلام تحقيقها ، بل أراد تحقيق المُحتوى من عدالة وتنمية .*

قاعدة رَقْم (51) :

(الإسلام يستهدف وحدة الوطن بألوان طيفه كافَّة ، والأصل في المُجتمع الإسلامي إسلاميَّته ، والإسلام جاء للتَّتميم والإكمال ، أمَّا حُكْم التَّكفير فهو وظيفة القضاء الإسلامي ، وليس من خُصوصيَّات الرّعاع ، واختلاف وجهات النَّظر لا يُخرج المُختلفين من أخوة الدِّين) .

المطلب الخامس:

دار الحرب ودار الإسلام في المنظومة السِّياسيَّة الإسلاميَّة

إنَّ هذا المطلب له علاقة جذريَّة ومصيريَّة بالمطلب السَّابق، باعتبار أنَّ دار الإسلام هي التي ينطلق منها الفتح والهداية، بينما تُعَدُّ دار الحرب مقراً للمُناوئين لدعوة الحقِّ، وقد تباينت أقوال العُلماء في تحديد تعريف دقيق لدار الإسلام، ودار الحرب، أصحُّها أنَّ:

دار الإسلام هي: (ما دانت فيه تلك الدّار وشُعبها للإسلام ديناً وشريعة).

أمَّا دار الحرب فهي: (الدّار التي تحمل منهج الكُفْر بالله - تعالى - وتُدافع عنه بكُلِّ ما أوتيتْ من قُوَّة).[1]

والحقيقة أنَّ هَذَيْن المُصطَلَحَيْن كان يتداولهما أهل العلم لَمَّا كانت الخلافة الإسلاميَّة حَيَّة يعيش المُسلمون في أكنافها، وقد نشرت الإسلام في المشرق والمغرب، وذلك عهد كان فيه للمُسلمين كلمة في العالم، أمَّا بعد عصر الانكسار والتَّشتُّت، فقد أصبح من غير العملي تقسيم العالم إلى قسمَيْن؛ دار حرب ودار إسلام، وذلك لأنَّ هذا التّقسيم يعود بالضَّرر على المُسلمين القاطنين في المُجتمع الغربي، وباعتبار تخلُّط الأوراق وتعقُّد لعبة السِّياسة العالميَّة، كما أنَّه يستفزُّ العالم الآخر حولنا.

---

(1) دولة الرّسول من التّكوين إلى التّمكين، د. كامل سلامة الدّقس، 519، دار عمَّار، ط1، 1994 م.

لقد كان موقف الفقه السِّياسي الإسلامي من مصطَلَحَيْ دار الحرب ودار الإسلام على النّحو الآتي:

يقول د. مُحمَّد خير هيكل: ففي عصرنا اليوم، وقد تخلَّف المُسلمون عن غيرهم من الشُّعوب، والدُّول المُتقدِّمة في مجالات العلم، والصّناعات والأجهزة، والمعدَّات العسكريَّة، قد يكون من المصلحة عَقْدُ المُعاهدات مع بعض هذه الدُّول؛ بحيثُ تُؤدِّي إلى نَقْلِ ما تمتلكه في هذه المجالات إلى بلاد المُسلمين؛ حيثُ تَتَحَقَّق معه المنفعة التي تربو على ما يمكن أنْ ينشأ عن تلك المُعاهدات من مفاسد.

كما أنَّنا *في هذا العصر حين نجد الدُّول الاستعماريَّة، وهي تبحث عن أيَّة ذريعة تُسوِّغ لها أعمالها العُدوانيَّة ضدَّ المُسلمين، وتتحيَّن أيَّة فرصة مناسبة للسَّيطرة على ثرواتهم، وتمزيق شملهم، وتدمير منشآتهم الحيويَّة ... حين نجد الدُّول الاستعماريَّة على هذه الحال فإنَّ مصلحة الإسلام والمُسلمين تُحتِّم على المسؤولين أنْ يتجنَّبوا كُلَّ ما من شأنه أنْ يجعل تلك الدُّول تكشف لهم عن مخالبها، وعليهم ـ في مثل هذه الأحوال ـ أنْ يعقدوا مع العدوِّ من المُعاهدات المشروعة ما يكون نفعه أكبر من ضرره بالنّسبة إلى الإسلام والمُسلمين من أجل قطع الطَّريق على مخاطر أكبر ومفاسد أعظم، هذا؛ مع وُجوب السّعي ـ في الوقت نفسه ـ إلى المُعالجة الجادَّة المُنتجة لواقع الوهن والهوان الذي يعيشه المُسلمون بسبب ما هُم عليه من عداوات وتمزُّق وتجزئة وتخلُّف.*[1]

قال عبد القاهر البغدادي: (إنَّ أيَّ إقليم يرضى سُكَّانه بالإسلام دون قيود، وتسود السُّلطة الإسلاميَّة الذِّمِّيِّين فيه فهو دار إسلام).[2]

وذكر ابن قيِّم الجوزيَّة خُلاصة مذهب الجمهور فقال: (قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المُسلمون، وجَرَتْ عليها أحكام الإسلام).[3]

---

(1) الجهاد والقتال في السِّياسة الشّرعيَّة، د. مُحمَّد خير هيكل، ج3 / ص1483، دار البيان.

(2) أصول الدِّين، عبد القاهر البغدادي، ص270، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981 م.

(3) أحكام أهل الذِّمَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ج1، ص366، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1983 م.

وذهب بعض فُقهاء الشّافعيَّة إلى أنَّ كُلَّ إقليم حكم حُكْماً إسلاميّاً، واستقرَّ فيه الحُكْم الإسلامي مُدَّة هو من دار الإسلام، ولو أُزيل عنه حُكْم الإسلام بعد ذلك، ولو أُخرج أهله المُسلمون منه، أو انتفى لديهم الأمان، فالعبرة بقيام شريعة الإسلام في الإقليم واستقرارها فيه مُدَّة من الزّمن، ولا يُعَدُّ أيُّ حُكْم قائم بعد ذلك إلاَّ حُكماً مُغتصباً يتعيَّن على المُسلمين استرداده، ومثل ذلك فلسطين والأندلس والقوقاز وغيرها من البلاد التي حَكَمَها المُسلمون.[1]

وقال الكاساني: (إنَّ قولنا دار الإسلام ودار الكُفْر إضافة دار إلى الإسلام وإلى الكُفر، وإنَّما تُضاف الدّار إلى الإسلام أو إلى الكُفْر لظهور الإسلام أو الكُفْر فيها.

وظهور الإسلام والكُفْر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكُفْر في دار فقد صارت دار كُفْر، فصحَّت الإضافة، ولهذا؛ صارت الدّار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام.[2]

ويقول في موضع آخر: وَوَجْهُ قول أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أنَّ المقصود من إضافة الدّار إلى الإسلام والكُفْر ليس هو عَيْنُ الإسلام والكُفْر، وإنَّما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أنْ الأمان إنْ كان للمُسلمين فيها على الإطلاق والخوف للكَفَرَة على الإطلاق، فهي دار إسلام، وإنْ كان الأمان فيها للكَفَرَة على الإطلاق والخوف للمُسلمين على الإطلاق فهي دار كُفْر، والأحكام مبنيَّة على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكُفْر.[3]

فأساس التّفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب عند الصّاحبين ظهور أحكام الإسلام أو الكُفْر وعند أبي حنيفة الأمن والخوف.[4]

ودار الهجرة: المدينة المُنوَّرة؛ حيثُ أقام النَّبيّ ﷺ الدَّولة الإسلاميَّة، وكانت هي أوَّل دار إسلام في تاريخ المُسلمين، وكانت الدُّنيا كُلُّها خارج المدينة المُنوَّرة دار كُفْرٍ، ودار حرب،

---

(1) آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وُهبة الزُّحيلي، ص169.

(2) بدائع الصّنائع، الكاساني، ج5، ص4375، دار الكُتُب العلميَّة، ط2، 1986 م.

(3) المصدر السّابق، وانظر رَدَّ المُحتار، ابن عابدين، ج4 ص174، ط2، 1966 م.

(4) العلاقات الخارجيَّة في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد، ص52، دار الأرقم، برمنجهام، ط2، 1990 م.

ثُمَّ أخذت دار الإسلام بعد ذلك تَتَّسع بالفُتوحات وانضمام الأقطار الأخرى إليها، حتَّى شملت دار الإسلام ثلاثة أرباع العالم القديم، يقول ابن حزم: (وكُلُّ موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ فقد كان ثغراً ودار حرب ومغزى جهاد). [1]

يقول الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة: (لعلَّ ثمرة الخلاف بين الرَّأيَيْن تظهر في عصرنا هذا، فإنَّه على تطبيق رأي أبي حنيفة: تكون الأقاليم الإسلاميَّة من أقصى المغرب إلى سهول قرقستان وباكستان دياراً إسلاميَّة، لأنَّها وإنْ كان سُكَّانها لا يُطبِّقون أحكام الإسلام منهم يعيشون بأمان الإسلام الأوَّل، وبذلك تكون الدّيار دياراً إسلاميَّة).

وبتطبيق رأي أبي يُوسف ومُحمَّد ومَنْ معهما من الفُقهاء لن تكون الأقاليم الإسلاميَّة دار إسلام، بل دار حرب إلاَّ حين تظهر فيها أحكام الإسلام. [2]

وهُناك رأي غير مُعْتَبَر للخوارج نَقَلَهُ الإمام أبو الحسن الأشعري في مسألة الدّار ويقول: (وزعموا أنَّ الدّار - يعنون دار مُخالفيهم - دار توحيد، إلاَّ عسكر السُّلطان، فإنَّه دار كُفْر). [3]

ودار الحرب عند الشَّافعيَّة: بلاد الكُفَّار الذين لا صُلْحَ لهم مع المُسلمين، وأمَّا دار الإسلام فهي كُلُّ بلد بناها المُسلمون، كبغداد والبصرة، أو أسلم أهلها عليها كالمدينة أو اليمن، أو فُتحت عنوة كخيبر ومصر وسواد العراق، أو فُتحت صلحاً، والأرض لنا، والكُفَّار فيها يدفعون الجزية.

وعند الحنابلة: هي كُلُّ بلد اختطَّها المُسلمون كالبصرة، أو فتحوها كَمُدُنِ الشّام[4].

وذَكَرَ الصّنعاني عدَّة آراء في مسألة دار الإسلام، ودار الكُفْر، وهي:

الرأي الأوَّل: دار الإسلام: ما ظهرت فيه الشّهادتان والصَّلاة، ولم تظهر فيها خصلة كُفريَّة إلاَّ بجوار وذمَّة من المُسلمين.

---

(1) المُحلَّى، ابن حزم الظّاهري، 7/ 353، دار الاتِّحاد العربي للطِّباعة، مصر.
(2) الجريمة والعُقوبة في الفقه الإسلامي، الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة، 343.
(3) مقالات الإسلاميِّين، أبو الحسن الأشعري، 104، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط3.
(4) القتال والجهاد، 1 / 664.

الرَّأي الثَّاني: دار الإسلام: ما ظهرت فيه الشّهادتان والصَّلاة ولو ظهرت فيها الخصال الكُفْرِيَّة من غير جوار.

الرَّأي الثَّالث: العبرة في الدّار بالغَلَبَة والقُوَّة، فإنْ كانت القُوَّة للكُفَّار من سُلطان أو رعيَّة كانت الدّار دار كُفْر، وإنْ كانت القُوَّة للمُسلمين كانت دار إسلام.

الرَّأي الرَّابع: العبرة بالكثرة، فإنْ كان الأكثر مُسلمين فهي دار إسلام، وإنْ كان الأكثر كُفَّاراً فهي دار كُفر.

الرَّأي الخامس: الحُكْم للسُّلطان، فإنْ كان كافراً كانت الدّار دار كُفْر، ولو كانت الرَّعيَّة كُلُّهم مُؤمنين، وإنْ كان مُسلماً كانت الدّار دار إسلام، ولو كانت الرَّعيَّة كُلُّهم كُفَّاراً.[1]

وجاء في "السِّياسة الشَّرعيَّة" للشّيخ عبد الوهاب خلاَّف: (دار الإسلام هي الدّار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن مَنْ فيها بأمان المُسلمين، سواء أكانوا مُسلمين أم ذمِّيِّيْن. ودار الحرب: هي الدّار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام، ولا يأمن مَنْ فيها بأمان المُسلمين).[2]

ويقول الشّيخ عبد القادر عودة: (دار الإسلام: البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام).[3]

ويقول الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي: (المُعَوَّلُ عليه في تمييز الدّار هو: وجود السُّلطة وسريان الأحكام، فإذا كانت إسلاميَّة كانت الدّار دار إسلام، وإذا كانت غير إسلاميَّة كانت الدّار دار حرب).[4]

---

(1) القتال والجهاد، 1 / 665.

(2) السِّياسة الشّرعيَّة عبد الوهاب خلاَّف، 69، المطبعة السّلفيَّة، القاهرة، 1350 هـ.

(3) التّشريع الجنائي في الإسلام، عبد القادر عُودة، 1 / 421، مُؤسَّسة البعثة، طهران، ط2، 1402 هـ.

(4) آثار الحرب، د. وُهبة الزُّحيلي، 155.

ويقول الدُّكتور مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي: (البلدة تصبح دار إسلام إذا دخلت في مَنَعَةِ المُسلمين وسيادتهم؛ بحيثُ يقدرون على إظهار إسلامهم، والامتناع عن أعدائهم).[1]

ويقول الدُّكتور عبد الكريم زيدان: (دار الإسلام عند الفُقهاء: تضمُّ جميع البلاد التي يحكمها المُسلمون، ويُطبِّقون فيها أحكام الشَّريعة الإسلاميَّة، لذلك قال الشَّافعيَّة: (وليس من شرط دار الإسلام أنْ يكون فيها مُسلمون، بل يكتفي كونها في يد الإمام، وإسلامه)[2]، أمَّا دار الحرب: فهي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يحكمها مُسلمون).[3]

إنَّنا بعد نقل هذه النّصوص المُبيِّنة لدار الإسلام ودار الحرب نعود إلى بيان حقيقة مُهمَّة، وهي ما سعينا إلى بيانها في مفاصل هذا الكتاب كُلِّه، ألا وهي تعدُّد الحُكْم الشَّرعي وتنوُّعه على وُفق ما عليه المُسلمون من واقع مُتنوِّع، وذلك جوهر السِّياسة الشَّرعيَّة، فواقعنا الرّاهن الذي وصل فيه التّداخل الثّقافي والإعلامي إلى مُنتهاه لابُدَّ من أنْ يُستثمَرَ في الدّعوة إلى الله ـ تعالى ـ بالحُسنى وتأصيل كُلِّ ما يُؤدِّي إلى تنفير المدعو من قبول الإسلام وتعاليمه.

قاعدة رَقْم (52):

(لكُلِّ مرحلة مُصطلحاتها وأهدافها، فدار الحرب مُصطلح نشأ في ظُروف دولة إسلاميَّة عالمِيَّة، أمَّا في عهود الاستضعاف والتّداخل فإنَّ المُرونة سبب أساس للتّأثير والتّوسُّع؛ حيثُ لا مشاحة في الاصطلاح).

---

(1) هكذا فلندع إلى الإسلام، د. مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، 91، مكتبة الفارابي، دمشق.

(2) مجموعة بحوث فقهيَّة، د. عبد الكريم زيدان، 51.

(3) السّابق، 51.

المطلب السّادس:

المُستشرقون والدَّولة الإسلاميَّة

قال كارل بروكلمان: (إنَّ مُحاربة غير المُسلمين واجبٌ دينيٌّ، فأمَّا أهـل الوثنيَّة فيجـب أنْ يُهاجموا في غير ما تردُّد، وأمَّا النّصارى واليهود فلا تجوز مُهاجمتهم إلاَّ بعد أنْ يُدعوا إلـى الدُّخُول في الإسلام، فيرفضوا ثلاث مرَّات مُتواليات، حتَّى إذا هُزم أعداء الدِّين كان نصيـب رجالهم القَتْل). [1]

ويقول فيليب فونداسي رئيس المكتب الخامس الفرنسي عن الحرب في الإسلام ما نصُّه: (كانت أحياناً وسيلة لجأ إليها بعض الفاتحين المُسلمين، أو بعض الدُّول الإسلاميَّة لمُحاربة الكُفَّار، أو لمُحاربة السّيطرة الأجنبيَّة). [2]

وجاء في دائرة المعارف الإسلاميَّة والتي اشترك في تحريرها عدد من المُستشرقين عن الجهاد ما يلي: (نَشْرُ الإسلام بالسّيف فَرْضُ كفاية على المُسلمين كافَّة). [3]

يقول الدُّكتور فتزجرالد: ***(ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنَّه نظام سياسي أيضاً)***.

ويقول الأستاذ نللينو: ***(لقد أسَّس مُحمَّد ـ في وقت واحد ـ ديناً ودولة، وكانت حدودهما مُتطابقة طوال حياته)***.

---

(1) تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة، كارل بروكلمان، ترجمة نبيه أمين فارس ومُنير بعلبكي، ص78، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1974م.

(2) نقلاً عن القتال والجهاد في السِّياسة الشّرعيَّة، ج3، ص1612.

(3) دائرة المعارف الإسلاميَّة 7/ 188، 189، وكاتب مادَّة الجهاد ـ هُنا ـ هو المُستشرق (ماكدونالد).

ويقول الدُّكتور شاخت: ***(على أنَّ الإسلام يعني أكثر من دين، إنَّه يُمثِّل - أيضاً - نظريَّات قانونيَّة وسياسيَّة، وجُملة القول إنَّه نظام كامل من الثَّقافة يشمل الدِّين والدَّولة معاً).***

ويقول الأستاذ ستروثمان: ***(الإسلام ظاهرة دينيَّة سياسيَّة، إذ إنَّ مُؤسِّسه كان نبيَّاً، وكان سياسيَّاً حكيماً، أو " رجل دولة ").***

ويقول الأستاذ ماكدونالد: ***(هُنا - أيْ في المدينة - تكوَّنت الدَّولة الإسلاميَّة الأولى وَوُضعت المبادئ الأساسيَّة للقانون الإسلامي).***

ويقول السِّير توماس آرنولد: ***(كان النَّبيّ - في نفس الوقت - رئيساً للدِّين ورئيساً للدَّولة)***، ويقول الأستاذ جب: ***(عندئذ صار واضحاً أنَّ الإسلام لم يكن مُجرَّد عقائد دينيَّة فرديَّة، وإنَّما استوجب إقامة مُجتمع مُستقل له أسلوبه المُعَيَّن في الحُكْم، وله قوانينه وأنظمته الخاصَّة به).*** [1]

لقد كانت حساسيَّة الغرب مُفرطة تجاه ظاهرة الوعي في الإسلام، فقد جاء في (النّيويورك تايمز) بأنَّ: (الأصوليَّة الإسلاميَّة أصبحت سريعاً التّهديد الأساسي للسّلام الشّامل والأمن)، بينما نشرت (الأنترناشيونال هيرالد تريبيون) مقالاً جاء فيه: (إنَّ التّهديد الإسلامي يُشبه تهديد النّازيَّة والفاشيَّة في أعوام الثّلاثينات، وتهديد الشّيوعيَّة في أعوام الخمسينات). [2]

ويقول صموئيل هانتنجتون في كتابه " صدام الحضارات ": (إنَّ النّزاعات الأساسيَّة في السِّياسات العالميَّة سَتُحدق بين أمم ومجموعات لها حضارات مُختلفة).

وتقول المُستشرقة الإيطاليَّة إيزابيلا كاميرا: ***(الغرب كان - وما يزال - بحاجة إلى اختراع عدوٍّ، حتَّى يضمن لنفسه خطَّاً دفاعيَّاً، ويظلُّ مُرتفعاً ومُتعالياً على ما تبقَّى من العالم***

---

(1) فقه الدّولة في الإسلام، د. يُوسف القرضاوي، ص27، 28، دار الشُّرُوق، القاهرة، ط2، 1999 م.

(2) مجلَّة البلاد، العدد222، شباط 1995: 32.

لسنين طويلة، أو حتّى لعُقود، كان هذا العدوُّ مُتمثِّلاً بالشّيوعيَّة وبالُمعسكر الشّرقي، وعندما انهارت الشّيوعيَّة برز لدى الغرب التّساؤل التّالي: مَنْ سيكون عدوُّنا الُمقبل؟) .[1]

إنَّ مُجمل الدِّراسات الاستشراقيَّة ركَّزَت على التَّشريع الإسلامي مُتَّهمة إياه تارة بأنَّه مأخوذ عن الرُّومانيَّة، وتارة أخرى بأنَّه لا يُواكب العصر، أمَّا ظاهرة الفقه السِّياسي في الإسلام فقد أَسْدَلَ الُمستشرقون السّتار على كُلِّ ما يرتبط بالسِّياسة الشَّرعيَّة والدَّولة الإسلاميَّة، بينما بَذلت أفواجُ الُمستشرقين الجُهُودَ الكبيرة لإحياء الخلافات الُمتنوِّعة في التّاريخ الإسلامي عبر طَبْعِ نتاجات الفِرَقِ المعروفة.

(1) مجلّة الوسط، العدد 101 : 60.

المطلب السّابع:

قواعد العلاقات الخارجيَّة في مرحلة الدَّولة

إنَّ السِّياسة الخارجيَّة للدَّولة الإسلاميَّة لها أهداف؛ منْهَا: حماية السِّيادة الإقليميَّة، ودَعْم الأمن القومي، وتنمية مُقدَّرات الدَّولة من القُوَّة، وكذلك إثراء الاقتصاد، ومن أهدافها أيضاً الدِّفاع عن آيديولوجيَّة الدَّولة، أو العمل على نَشْرها في الخارج، كما لها أهداف ثقافيَّة مُتنوِّعة.[1]

إنَّ العامل الجغرافي، والإمكانيَّات، والموارد المادِّيَّة والطَّبيعيَّة، وعدد السُّكَّان، ومُستوى النّمو الاقتصادي والصّناعي، ودرجة التَّطوُّر الفنِّي والتّكنولوجي في الدَّولة، ودرجة الاستعداد العسكري، وكذلك الاعتبارات المُتعلِّقة بكفاءة الأجهزة السِّياسيَّة والدّبلوماسيَّة والدّعائيَّة في الدَّولة، وكذلك الرُّوح المعنويَّة لها، كُلُّ ذلك مُؤثِّرات لا يمكن إغفالها في رَسْم أيَّة علاقة تقوم بِهَا الدَّولة الإسلاميَّة.[2]

إنَّ الدَّولة الإسلاميَّة دولة مُؤسَّساتيَّة مُنذ نشأتها، فلو رجعنا إلى الوثائق النَّبويَّة التي عقدها النَّبيّ الكريم ﷺ لوجدناها (287) وثيقة، وهي تُمثِّلُ موسوعة ضخمة للعلاقات الخارجيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، ويمكننا ـ هُنا ـ أنْ نُحَدِّد مجموعة من القواعد الضّابطة للعلاقات الخارجيَّة للدَّولة الإسلاميَّة وكالآتي:

(1) العلاقات السِّياسيَّة الدَّوليَّة، دراسة في الأصول والنّظريَّات، د. إسماعيل صبري، 130، ذات السّلاسل، الكُويت، ط5، 1987م.

(2) العلاقات السِّياسيَّة الدَّوليَّة، 173.

1 ـ تقوم العلاقات الخارجيَّة على وفق تقدير مصلحة الدَّولة الإسلاميَّة.

2 ـ تقوم العلاقة على تقدير أخفِّ الضَّرَرَيْن وأهون الشَّرَّيْن.

3 ـ تقوم العلاقة على الفَصْل بين الكُفَّار المُقاتلين وغير المُقاتلين.

4 ـ للدَّولة الإسلاميَّة أنْ تجتهد وتفيد من الوسائل المُعاصرة كُلِّها في آليَّة العلاقة بين الشُّعوب، فالأصل في الأشياء الإباحة.

5 ـ تلتزم الدَّولة الإسلاميَّة بأيِّ تواثق وتعاهد دولي مادام هدفها التَّعاون على رَفْعِ الظُّلْم وخير البشريَّة، ولا تُؤدِّي إلى ارتكاب محظور.

6 ـ الدَّولة الإسلاميَّة لها آيديولوجيَّة دافعة لعلاقاتها مع الغير، وهي تُؤثِّر إيجابيَّاً لمصلحة التَّعاون والحوار.

قال ابن القيِّم ـ رحمه الله ـ: (ولمَّا قدم النَّبيّ ﷺ على المدينة صار الكُفَّار معه ثلاثة أقسام:

أ ـ قسم صَالَحَهُم وَوَادَعَهم على ألا يُحاربوه، ولا يُظاهروا عليه، ولا يُوالوا عليه عدوَّه، وهم على كُفْرهم، آمنون على دمائهم وأموالهم.

ب ـ وقسم حاربوه، ونصبوا له العداوة.

ج ـ وقسم تاركوه، فلم يُصالحوه، ولم يُحاربوه، بل انتظروا ما يؤول إليه أمره، وأمر أعدائه). [1]

اتَّفقت كلمة الفُقهاء المُسلمين على اختلاف مذاهبهم، على وُجوب القتال لدفع العُدوان الواقع على بلاد المُسلمين، وإنَّ هذا الوُجوب فَرْضُ عَيْن على أهل البلاد، فإنْ لم يحصل بِهِمْ الكفاية لردِّ العُدوان وَجَبَ القتال على مَنْ يليهم، وهكذا؛ حتَّى تحصل الكفاية، ويُطرَد العدوُّ من بلاد المُسلمين. [2]

---

(1) زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيِّم الجوزيَّة، 3 / 126، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط14، 1986 م.

(2) القتال والجهاد، 1 / 636.

ويُؤيِّده ما جاء في المُغني: (إذا نزل الكُفَّار ببلد تعيَّن على أهله قتالهم ودفعهم).[1]

وكذلك جاء في المُحلَّى: (ولا يجوز الجهاد إلاَّ بإذن الأبوين، إلاَّ أنْ ينزل العدوُّ بقوم من المُسلمين، فَفَرضٌ على كُلِّ مَنْ يمكنه إعانتهم أنْ يقصدهم مُغيثاً لهم، أذن الأبوان أم لم يأذنا).[2]

وقال الشّوكاني: (مع خشية استئصال الكُفَّار لقطر من أقطار المُسلمين، قد صار الدَّفْعُ عن هذا القطر الذي خُشي استئصاله واجباً على كُلِّ مُسلم).[3]

يقول المُؤرِّخ الأمريكي مايكل هارت في كتابه الذي ترجم فيه لأعظم الشّخصيَّات في التّاريخ؛ حيثُ وضع الرَّسول الكريم الأوَّل بين العظماء، وحجَّته في ذلك أنَّه الوحيد الذي نَجَحَ نجاحاً لا نظير له على المُستوى الدِّيني والدُّنيوي، وأنَّه نشأ في مُحيط بسيط، بعيد عن الفُنون والعُلوم، واستطاع في زمن قصير أنْ يستقطب جميع القبائل العربيَّة في جزيرة العرب، ويجعلها بحكمته وسياسته تدخل في الإسلام عن قناعة وإيمان، مُستعيناً في ذلك ببلاغة القُرآن الكريم، ويُضيف هارت قائلاً: (لأوَّل مرَّة يتوحَّد العرب على يدَيْه، ليكونوا صفَّاً واحداً تحت كلمة الله، إنَّه أعظم سياسي وُجد في العالم، فقد وضع سياسة الفتوح التي سار عليها المُسلمون، وأنشأوا على أُسُسها إمبراطوريَّة واسعة تدين شعوبها بالإسلام، وتتكلَّم لُغة القُرآن ...) ثُمَّ ينتهي بقوله: (إنَّ الأحداث التَّاريخيَّة لا يمكن أنْ تحدث دون قائد أو زعيم، ولا يمكن للعرب أنْ يقوموا بتلك الفُتوحات دون وجود مُحمَّد الرَّسول).[4]

لقد تجلَّت الحنكة الهائلة للنّبي الكريم في صلح الحُديبية، فقد تَمخَّضت المُفاوضات عن عقد اتِّفاقيَّة صُلح بين المُسلمين وقُريش تضمَّنت شروطاً عديدة اتَّفق عليها الطَّرفان، والمُتتبِّع لمُجريات أحداث هذا الصُّلح، يلمس بوضوح مدى المقدرة السِّياسيَّة في تنظيم ذلك الميثاق

---

(1) المُغني، ابن قُدامة، 10 / 366.

(2) المُحلَّى، ابن حزم الظّاهري، 4 / 292.

(3) السّيل الجرَّار، مُحمَّد بن علي الشّوكاني، 4/ 520، دار الكُتُب العلميَّة، ط1، 1985 م.

(4) مجلَّة النّبأ، العدد37، جمادى الثانية، 1420 هـ، السِّياسة الدّاخليَّة والخارجيَّة لرسول الإسلام، الباحث جعفر الموسوي، شبكة الإنترنت.

وكتابته، إذ استطاع الرَّسول الكريم أنْ يُهيِّئ الأرضيَّة لانتشار الإسلام في المناطق الأخرى، فقد دخلت في الإسلام العديد من القبائل الأخرى بعد توقيع الصُّلح، وبعد أنْ أُزيل الخوف عنها؛ حيثُ اعترفت قُريش في ميثاق هذا الصُّلح بالوجود الإسلامي بصورة رسميَّة، ممَّا أعطى المُسلمين فرصة التّغلغل في صفوف الأمَّة من خلال نشاطهم التّبليغي ودعوتهم إلى الإسلام، تلك الجُهُود التّبليغيَّة أثمرت ـ فيما بعد ـ عن فَتْحِ مكَّة بعد عامَيْن من اتِّفاقيَّة الصُّلح بعشرة آلاف مُسلم، بعد أنْ كان عدد المُسلمين عندما قدموا إلى مكَّة لا يتجاوز الألف وأربعمائة مُسلم.

ومن هُنا تتجلَّى فائدة هذا الصُّلح في توسيع الوطن الإسلامي، كما كانت السِّياسة الدّاخليَّة من أروع ما يكون تُمثِّل ذلك في نظام المُؤاخاة والصّحيفة.

قاعدة رَقْم (53):

(أساس العلاقات الخارجيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة تقرير مصلحة المُسلمين وأخفُّ الضّررَيْن، وإنَّ قواعد حُسْن الجوار، والتَّعامل بالمثل، والغُنم بالغرم مُعتبَرة، وللدَّولة الإسلاميَّة أنْ تفيد من الوسائل المُعاصرة كُلِّها، وهي تلتزم بكُلِّ تعاهد دولي مادام هدفه التّعاون على دَفْع الظّلم وخير البشريَّة).

المطلب الثّامن:

الدَّولة الإسلاميَّة.. المنشأ والمفهوم من خلال قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

تنطلق فكرة الدَّولة الإسلاميَّة من مفهوم أنَّ الإسلام ديـن إصـلاح اجتمـاعي مُتكـامل، فهو ليس نظاماً عبادياً فقط، وإنَّما هو نظام اقتصادي وتربوي وسياسي، وبالتّالي؛ فإنَّ الحـقَّ الذي جاء به الإسلام لابُدَّ له من قُوَّة تحميه؛ وهي الدَّولة.

وقد اسـتدلَّ عُلمـاء المُسـلمين علـى شـرعيَّة الدَّولـة وضرورتـها بقولـه تعـالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾.[(1)]

فالخطَّاب في الآية الأولى للوُلاة والحُكَّام أنْ يُرعوا الأمانـات، ويحكمـوا بـالعدل، فـإنَّ إضاعة الأمانة والعدل نذيرٌ بهلاك الأمَّة وخراب الدّيـار، ففـي الصّحيـح (إذا ضُيِّعـت الأمانـة فانتظر السّاعة).[(2)]

والخطَّاب في الآية الثَّانية للرّعيَّة المُؤمنين أنْ يطيعوا (أُولي الأمر).[(3)]

---

(1) النّساء: 58-59، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5/ 167، وكذلك في ظلال القُرآن، 2/ 686.

(2) رواه البُخاري، كتاب العلم، ج1/ 141، حديث 59.

(3) من فقه الدّولة في الإسلام، د. يُوسف القرضاوي، ص15.

ومن السُّنَّة قول الرَّسول الكريم ﷺ: «مَنْ مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليَّة».[1]

وعند وفاة النَّبيّ الكريم ﷺ كان أوَّل ما شغل أصحابه ﷺ أنْ يختاروا (خليفة) يقوم بمهامِّ القيادة ورعاية شؤون الأمَّة، حتَّى إنَّهم قدَّموا ذلك على دفنه ﷺ، فبادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ، وتسليم النَّظَر في أمورهم إليه، وكذا في كُلِّ عصر من بعد ذلك، وبهذا الإجماع التَّاريخي ابتداءً من الصَّحابة والتّابعين استدلَّ عُلماء الإسلام على وُجوب نصب الإمام **الذي** هو رمز الدَّولة الإسلاميَّة وعُنوانها.[2]

تعني العلمانيَّة اللاَّدينيَّة أو الدُّنيويَّة، إلى إقامة الحياة محلَّ العلم الوصفي والعقل، ومُراعاة المصلحة بعيداً عن الدِّين، وتعني في جانبها السِّياسي بالذّات اللاَّدينيَّة في الحُكْم، وقد اختيرت العلمانيَّة لأنَّها أقلُّ إثارة من اللاَّدينيَّة.

ومدلول العلمانيَّة المُتَّفق عليه يعني عَزْلَ الدِّين عن الدَّولة وحياة المُجتمع، وإبقاءه حبيساً في ضمير الفرد، لا يتجاوز العلاقة الخاصَّة بينه وبين ربِّه، فإنْ سُمح له بالتّعبير عن نفسه ففي الشّعائر التّعبُّديَّة والمراسيم المُتعلِّقة بالزّواج والوفاة، ونحوهما.

تتَّفق العلمانيَّة مع الدّيانة النّصرانيَّة في فصل الدِّين عن الدَّولة؛ حيثُ لقيصر سُلطة الدَّولة، ولله سُلطة الكنيسة، وهذا واضح فيما يُنسب للسَّيِّد المسيح من قوله: (أعْطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، أمَّا الإسلام فلا يعرف هذه الثّنائيَّة، والمُسلم كُلُّه لله، وحياته كُلُّها لله:
﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.[3]

ولم يكن نُشوء العلمانيَّة بدون مُقدِّمات وأسباب، بل كان ذلك بسبب تحوُّل رجال الدِّين إلى طواغيت ومُحترفين سياسِيِّين ومُستبدِّين تحت ستار الأكليروس والرّهبانيَّة والعشاء الرَّبَّاني وبَيْع صُكوك الغفران، وكذلك وُقوف الكنيسة ضدَّ العلم وهيمنتها على الفكر

---

(1) رواه مُسلم، كتاب الإمارة، حديث رَقْم (1851).

(2) من فقه الدّولة، ص17.

(3) الأنعام: 162.

وتشكيلها لمحاكم التّفتيش، واتّـهام العلماء بالهرطقة؛ مثل جرادانوا صانع التّلسكوب. والعلمانيُّون يعتقدون بعدم وجود أيَّة علاقة بين الله وبين حياة الإنسان، كما أنَّ الحياة تقوم عندهم على أساس العلم المُطلق، وتحت سُلطان العقل والتّجريب، وكذلك فَصْل الدِّين عن السِّياسة، وإقامة الحياة على أساس مادِّيٍّ، وتطبيق مبدأ النّفعيَّة في كُلِّ شيء، واعتماد مبدأ الميكافيليَّة في فلسفة الحُكْم والسِّياسة والأخلاق.

إنَّ لليهود دوراً بارزاً في ترسيخ العلمانيَّة من أجل إزالة الحاجز الدِّيني الذي يقف أمام اليهود حائلاً بينهم وبين أمم الأرض.

وقد بدأت العلمانيَّة في أوروبا، وصار لها وجود سياسي مع ميلاد الثّورة الفرنسيَّة سنة 1789 م، وانتقلت لتشمل مُعظم دول العالم بتأثير الاستعمار والتّبشير.

نشأت العلمانيَّة لتعالج مُشكلة وقعت في المُجتمع الغربي، وهي مُشكلة حقيقيَّة، بينما لم تكن هذه المُشكلة قائمة في عالمنا الإسلامي، إذ كان يعاني من الاحتلال والغزو الخارجي، ولم يشهد الإسلام في تاريخه الطَّويل كُلِّه مُواجهات دامية مع العلم التّجريبي مُطلقاً، بل إنَّ المُنصفين من الغرب يدينون بفضل الحضارة الإسلاميَّة علميَّاً التي انتقلت إليهم عن طريق الأندلس - أسبانيا - وهي أوَّل دولة استعماريَّة في العالم الحديث.

قاعدة رَقْم (54):

(الإسلام دين إصلاح اجتماعي مُتكامل وشامل، وذروة سنامه دولة تقوم عليه، والخلافة منهج دائم، والرَّسول الكريم بُعث رحمة للعالمين، ولا علمانيَّة في الإسلام، فالإسلام دين العلم، وكُلُّ المنتسبين إليه رجال دين).

المبحث الرّابع:

قواعد الحرب والسّلام في مرحلة العالميَّة

المطلب الأوَّل:

المُحَدِّدات العامَّة لمرحلة العالميَّة

تنبثق مرحلة العالميَّة من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾، قال سعيد ابن جُبير عن ابن عبَّاس: كان مُحمَّد ﷺ رحمةً لجميع النَّاس، فَمَنْ آمن به وصَدَّق به فقد سَعُد، ومَنْ لم يؤمن به سَلِمَ ممَّا لحق الأمم من الخسف والغرق[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ قال القُرطبي: المقصود به (القُرآن والوحي).[2]

وفي الآية الأولى يُوجِّه الباري ﷻ الخطَّاب للرّسول الكريم مُحمَّد ﷺ؛ حيثُ إنَّ رسالته ليست مرحلة تربية شخصيَّة، ثُمَّ تتوقَّف عندها، ولا هي إنذار لعشيرته القريبة فقط، كما أنَّها ليست بناءً لدولة قُطريَّة، وإنَّما هي رسالة عالميَّة بوصفها رحمة للعالمين بكُلِّ معاني الرّحمة في الاقتصاد، والسِّياسة، والأُسرة، وحفظ الحُقوق، ورعاية الضُّعفاء.

وفي الآية الثَّانية حديث عن القُرآن الكريم الذي هو الذِّكْر الحكيم والذي كَتَبَ للأمَّة عُلوَّ الذِّكْر حين العمل به، وهو الدُّستور الذي ينبغي أنْ يُبلَّغ للعالمين، ولا يختصُّ بأمَّة دون أخرى.

---

(1) الأنبياء: 107، ويُنظَر في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م6، ج11/ 232.

(2) يُوسف: 104، الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج9/ 178.

وجاء في كتاب الأمّ للشّافعي ما نصُّه: (ولمّا مضت لرسول الله ﷺ مُدَّة من هجرته، أنعم الله ـ تعالى ـ بها على جماعة باتِّباعه، حَدَثت لهم بها ـ مع عون الله ـ قُوَّة بالعدد لم تكن قبلها، فَفَرَضَ الله عليهم الجهاد بَعْدَ إذْ كان إباحة لا فرضاً، فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾). [1]

وبناءً على هذا؛ فإنَّنا يمكن أنْ نُحَدِّدَ الإطار العامَّ لمرحلة العالميَّة بالآتي:

1 ـ أنْ يصبح للأمَّة مكان بين الأمم كقُوَّة فاعلة ومُهمَّة في العالم مرهوبة الجانب، تُسمع إذا قالت، وتُستشار إذا غابت.

2 ـ أنْ يكون للأمَّة منهج ودعوة ترمي إلى نَشْرها في العالمين، وقد جاء في "نصب الرَّاية" للإمام الزّيلعي ما نصُّه: (رُوي أنَّ النّبيَّ ﷺ أدَّى واجب التّبليغ مرَّة بالعبارة، وتارة بالكتابة إلى الغُيَّب. قلتُ: أمَّا تبليغه بالعبارة فمعروف، وأمَّا بالكتابة إلى الغُيَّب ففي "الصّحيحَيْن" عن ابن عبَّاس أنَّ رسول الله ﷺ كَتَبَ إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام). [2]

3 ـ أنْ يعترف العالم بالكيان الإسلامي، وهذا ما حَصَلَ في رسائل النّبيِّ ﷺ إلى الرُّؤساء والملوك. [3]

قاعدة رَقْم (55):

(الإسلام عالميُّ الفكرة، إنسانيُّ النّزعة).

---

(1) الأمّ، الإمام الشّافعي، 4/ 161، دار المعرفة، بيروت، والآية الكريمة في سورة البقرة: 216.

(2) نصب الرّاية، عبد الله بن يُوسف الزّيلعي، 4/ 417، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط3، 1987، والحديث في البُخاري رَقْم (7)، وفي صحيح مُسلم برَقْم (1773).

(3) تمَّ الكلام مُفصَّلاً في الفقه السِّياسي للوثائق النّبويَّة بخُصوص السُّفراء في الإسلام وفقه المُراسلات النّبويَّة، ص ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟.

المطلب الثَّاني:

الدَّولة القوميَّة والوطنيَّة من منظور الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ كثيراً ممَّا يعتقده البعض أنَّه من المُسلَّمات ينبغي أنْ نُعيد النَّظر فيه على وُفق الأصول الشَّرعيَّة والواقع الرَّاهن، ومن هذه المسائل علاقة المُسلم بقومه ووطنه، وذلك لأنَّ الكثيرين تصوَّروا أنَّ عالميَّة الإسلام تتعارض مع ارتباط الإنسان بقومه ووطنه. وعند التّدقيق في موازين الفقه السِّياسي الإسلامي نجد أنَّه ليس هُناك تعارضٌ بين هذه المفاهيم كُلِّها، وذلك ما سيتمُّ تفصيله في هذا المطلب.

أوَّلاً: *محبَّة النَّبيّ مُحمَّد ﷺ لوطنه وأمَّته كما يُصوِّرها القُرآن الكريم:*

لقد ارتسمت محبَّة النَّبيّ الكريم ﷺ لوطنه وأمَّته من خلال الآيات الآتية:

1 ـ قال تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

ومعنى (عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ) شديد وشاقٌّ عليه عَنَتُكُم ومشقَّتكم، لكونه بعضاً منكم، وفي تعبير القُرآن الكريم هذا لطيفة دقيقة وإشارة عميقة التّأثير، فالرَّسول مُحمَّد ﷺ لم يكن غريباً عن المُجتمع المكِّي، فهو من ذلك المُجتمع نفسه، يأكل ممَّا يأكلون، ويشرب ممَّا يشربون، ويرى ويسمع التَّحدِّيات التي يُعانيها مُجتمعه، وهو ـ بهذا ـ شديد التّأثُّر على ما

---

(1) التّوبة: 128، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج9/ 192.

تُعانوه من مشقَّة وضيق ونَصَب، وهو - أيضاً - حريص عليكم جميعاً (المُؤمن بتثبيته، والكافر بهدايته وإرشاده)، ثُمَّ يخصُّ الرَّأفة والرَّحمة بالمُؤمنين، وهم حقيقون بها لِصِدْقِهِم وثباتهم.

2 - قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾.[1]

جاء في كُتُب التّفسير في معنى هذه الآية الكريمة: (فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ) قاتل نفسك حُزناً وغضباً لإعراضهم عن الإيمان وتكذيبهم بالقُرآن، والحقُّ أنَّنا لم نَرَ صُورةَ حِرْصٍ أكبر من هذه التي كانت تُؤرق الرَّسول الكريم، وتوصِلُهُ الى قَتْل نفسه الشَّريفة لا على مصلحة دنيويَّة، وإنَّما حسرةً وحُزناً على عدم إسلام المُناوئين للدَّعوة، وأيّ إخلاص للقضيَّة أعمق من إخلاص يُؤدِّي الى حتف النَّفْس.

3 - قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُمَتِّعۡكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى وَيُؤۡتِ كُلَّ ذِي فَضۡلٖ فَضۡلَهُۥۖ وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ كَبِيرٍ﴾.[2]

وفي الآية توجيه دقيق للمُسلم في الاستغفار، فهو أساس الفَرَج والخير: ﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا وَيَزِدۡكُمۡ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمۡ وَلَا تَتَوَلَّوۡاْ مُجۡرِمِينَ﴾[3] ثُمَّ التّوبة إلى الله، وهما مُفضيان إلى المتاع الحسن، وإعطاء كُلِّ ذي فضل فضله... هذا هو الخيار المُناسب لبُلوغ الأهداف، أمَّا في حالة التّولِّي عن كُلِّ الوسائل في الاستغفار والتّوبة، فليس هُناك أكثر من الخوف على هؤلاء المُتولِّين بلا دُعاء بهلاك، ولا سَبّ، ولا شَتْم.

4 - قال تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾.[4]

إنَّ المرحلة الثَّانية بعد الدّعوة السِّرِّيَّة هي البداية بالأقربين، فالدّاعي هو أكثر مَنْ يعرف معدنهم، فيقوم بمُخاطبتهم، وينتقي المعادن الطَّيِّبة منهم عن دراية ومعرفة، وقد كان ذلك في مُجتمع يحترم النِّظام القبلي وعُرْفه السّائد، حتَّى إنَّ الدّعوة في مكَّة قد طوَّعت هذا النِّظام

---

(1) الكهف: 6، الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج1/ 230.

(2) هُود: 3، الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج9/ 35.

(3) هُود: 52.

(4) الشُّعراء: 214، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج13/ 16.

لمصلحة الإسلام، فقد جَهَرَ بالدّعوة مَنْ كانت له قبيلة تحميه، بينما كان ضُيوف المُجتمع المكِّي من أهل السِّرِّيَّة أخذاً بالأسباب الشَّرعيَّة، ومهما تكن التّضحيات جسيمة إلاَّ أنها تتصاغر أمام العشيرة القريبة التي ناصرت الرَّسول الكريم ﷺ يوم ضَعُفَ النَّاس، وأعطت يوم بخل النَّاس، ونقصد بهم الخُلفاء الرّاشدين: أبا بكر وعُمَر وعُثمان وعليّ، فَهُمْ القرشيُّون الأوائل الذين صَقَلَت معادنَهُم التّجربةُ والاختبار، فبانت معادنهم النّفيسة وأخلاقهم العالية، فَمَنْ يُضَحِّي تضحية الصِّدِّيق بالمال والنَّفْس؟! ومَنْ يجابه المُجتمع المكِّي مجابهة عُمَر الذي بإسلامه عَزَّ الإسلام، وانتقلت الدّعوة من السِّرِّيَّة إلى العلنيَّة؟ ومَنْ يبذل بَذْلَ عُثمان؟ ومَنْ ينام في فراش النُّبوَّة كما فَعَلَ عليٌّ؟! رضوان الله عليهم جميعاً.

ثانياً: محبَّة النَّبيّ مُحمَّد ﷺ لوطنه وأمَّته كما دوَّنتها موسوعات السُّنَّة المُطهَّرة:

قال رسول الله ﷺ: ﴿إنَّ الله خَلَقَ الخَلْقَ، فاختار من الخَلْق بني آدم، واختار من بني آدم العرب، واختار من العرب مُضر، واختار من مُضر قُريشاً، واختار من قُريش بني هاشم، واختارني من بني هاشم، فأنا خيار من خيارٍ من خيارٍ﴾.[1]

وُلد الرَّسول ﷺ في أشرف بُيوت العرب، وقد شغله همُّ هداية قومه الأقربين أوَّلاً، ثُمَّ النَّاس كافَّة، إذ اشترك الرَّسول ﷺ في حلف الفُضول، وقد كان سببه نُصرة لمظلوم؛ حيثُ قال بحقِّه الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿لو دُعيت لمثله في الإسلام لأجبتُ﴾.[2]

ولم يألُ رسول الله ﷺ جهداً في تبليغ رسالة الإسلام، ولم يجعل من عداوة المُجتمع الجاهلي موانع لقبول الدّعوة، فقد كان يُصلِّي في الكعبة وفيها ثلاثمائة وستُّون صنماً، وبعد أنْ رجع من الطَّائف يسيل دمه الشّريف؛ حيثُ أغرى به السُّفهاء صبيانهم، ولمَّا نزل عليه مَلَكُ الجبال قائلاً له: إنْ شئت أطبقتُ عليهم الأخشبَيْن، فأجابه الرَّؤوف الرّحيم: ﴿إنِّي أطمع أنْ يُخرج الله من أصلابهم مَنْ يعبد الله لا يُشرك به شيئاً﴾.[3]

---

(1) رواه التّرمذي برَقْم (3532)، (3607) دار إحياء التُّراث العربي، والإمام أحمد، 1/ 201.

(2) الحديث رواه البيهقي، 8/ 173، والمروزي في تعظيم قَدْر الصّلاة، 2/ 543.

(3) البداية والنّهاية، ابن كثير الدّمشقي، دار الرَّيَّان، ط1، 1988، مُجلَّد 2، ج3/ 135.

ولمّا بلغ الضّيق بالرّعيل الأوّل مبلغه جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: (ادعُ لنا يا رسول الله، فقال لهم النَّبيّ الكريم ﷺ: إنَّ مَنْ كان قبلكم كان يُحفر له حُفرة، فيُوضع فيها، ثُمَّ يُشقّ نصفَيْن، لا يصرفه ذلك عن دين الله تبارك وتعالى).[1]

ولمّا جاءه داعية دوس فقال له: إنَّ دوساً كفروا بالله، فادعُ عليهم يا رسول الله، فرفع الرَّسول الكريم ﷺ يَديْه الشّريفَتَيْن اللَّتَيْن لم تدعوا بإثم ولا قطيعة رحم، ثُمَّ قال: (اللَّهمَّ، اهدِ دوساً).[2]

وقد بلغت محبَّة الرَّسول الكريم لقومه ووطنه كُلَّ مبلغ، وهو يهاجر على نيَّة العودة فاتحاً بعد أنْ تَسبَّبَ بإخراجه نفرٌ شاردون، حتَّى خاطب مكَّة وهو يُودِّعها: (والله؛ إنَّك لأحبُّ أرض الله إليَّ، ولولا أنَّ قومك أخرجوني ما خرجتُ أبداً).[3]

ويوم أنْ طلب منه الإمام عُمَر بن الخطَّاب ﷺ تصفية المُنافقين بعد أنْ أصبح وجودهم عامل عرقلة وإعاقة داخل المُجتمع المُسلم أجابه الرَّسول الكريم ﷺ قائلاً: (إنِّي أخشى أنْ يُقال إنَّ مُحمَّداً يقتل أصحابه).[4]

وقد أشار القُرآن الكريم إشارات بليغة لسيرته المُطهَّرة وصفاته الجليلة، فقال جَلَّ شأنه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾.[5]

والآية الكريمة تشرح بجلاء سبب التّجمُّع حول الرَّسول مُحمَّد ﷺ ألا وهو اللِّيْن والخُلُق والأدب.

---

(1) رواه الامام أحمد، 5/ 109، وهو في البداية والنّهاية، 6/ 212، وذكره الحافظ العراقي في المُغني، 4/ 128.
(2) رواه البُخاري، 4/ 54، ومُسلم في فضائل الصّحابة، / 198، والإمام أحمد، 2/ 243.
(3) رواه التّرمذي برَقْم (3925)، والإمام أحمد، 4/ 305، وبألفاظ مُتَعَدِّدَة.
(4) لاستبيان مُعاملة المُنافق في الإسلام يُنظر فقه السِّيرة، د. البُوطي، ص 245.
(5) آل عُمران: 159.

وجاء في الحديث الشّريف عن أبي هُريرة قال: (جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أ رأيتَ إنْ جاء رجل يريد أَخْذَ مالي؟ قال: فلا تعطه مالكَ، قال: أ رأيتَ إنْ قاتلني؟ قال: قَاتِلْهُ، قال: أ رأيتَ إنْ قَتَلَني؟ قال: فأنتَ شهيدٌ، قال: أ رأيتَ إنْ قتلتُهُ؟ قال: هو في النّار).[1]

وَقَالَ الرَّسول ﷺ: ﴿مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد، ومَنْ قُتل دون عرضه فهو شهيد، ومَنْ قُتل دون نفسه فهو شهيد﴾.[2]

ومعلوم أنَّ هذه المقاصد الثّلاثة كُلَّها تتُحقّق في الوطن.

إنَّ الإسلام قد افترض فريضة لازمة لا مناص عنها، وهي أنْ يعمل كُلُّ إنسان لخير بلده، وأنْ يتفانى في خدمته، وأنْ يُقَدِّم أكبر ما يستطيع من الخير للأمَّة التي يعيش فيها، وأنْ يقوم في ذلك الأقرب فالأقرب رحماً وجواراً، فَكُلُّ مُسلم مفروض عليه أنْ يَسُدُّ الثّغرة التي هو عليها، وأنْ يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هُنا؛ كان المُسلم أعمق النَّاس وطنيَّة وأعظمهم نفعاً لمُواطنيه، لأنَّ ذلك مفروضاً عليه من ربِّ العالمين، فهو واجب ديني يبتغي به الآخرة.

فالمُسلمون يحبُّون وطنهم، ويحرصون على وحدته القوميَّة، ولا يجدون غضاضة على أيِّ إنسان أنْ يُخلص لبلده، وأنْ يفنى في سبيل قومه، وأنْ يتمنَّى لوطنه كُلَّ مجد وكُلَّ عزٍّ وفخار.

ثُمَّ إنَّ هذا الإسلام الحنيف نشأ عربيّاً، ووصل إلى الأمم عن طريق العرب، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مُبين، وتوحَّدت الأمَّة باسمه على هذا اللِّسان يوم كان المُسلمون مُسلمين، وقد جاء في الأثر (إذا ذلَّ العرب ذلَّ المُسلمون) وقد تُحقِّق هذا حين زال سُلطان العرب السِّياسي، فالعرب هم عصبة الإسلام وحُرَّاسه و (أنَّ العربيَّة اللِّسان) ومن هُنا كانت

---

(1) مُختصر صحيح مُسلم للمُنذري، ص281، برَقْم (1085).

(2) رواه البُخاري، 3/ 179، ومُسلم في الإيمان، / 246، وأبو داود برَقْم (4772)، والتّرمذي برَقْم (1418)، وهو في فتح الباري، 5/ 123.

وحدة العرب أمراً لابُدَّ منه لإعادة مجد الإسلام، وإقامة دولته، وإعزاز سُلطانه، ومن هُنا وَجَبَ على كُلِّ مُسلم أنْ يعمل لإحياء الوحدة العربيَّة وتأييدها ومُناصرتها، وهذا هو موقف المُسلمين من الوحدة العربيَّة.

ثُمَّ إنَّ الإسلام لا يعترف بالحدود الجَغرافيَّة، ولا يعبأ بالفوارق الجنسيَّة الدّمويَّة، ويَعُدُّ المُسلمين جميعاً أمة واحدة، ويَعُدُّ الوطن الإسلامي وطناً واحداً، مهما تباعدت أقطاره، وتناءت حدوده، ويُقدّس المُسلمون هذه الوحدة، ويُؤمنون بهذه الجامعة، ويعملون لِجَمْع كلمة المُسلمين وإعزاز أخوة الإسلام.[1]

وفي ذلك قال الشّاعر العربي:

ولستُ أدري سوى الإسلام لي وطناً	الشّام فيه ووادي النّيل سيّان
وكُلّما ذُكر اسم الله في بَلَد	عَدَدْتُ أرجاءه من لُبِّ أوطاني

ثالثاً: المُسلمون والقضيَّة الوطنيَّة والقوميَّة على مدار التَّاريخ:

تصوَّر كثير من أهل الأهواء والأمراض أنْ يصنعوا خصاماً بين العُروبة والإسلام، ثُمَّ بين المُسلم وهَمِّه الوطني، فقُدوتنا رسول الله ﷺ قد تَقَدَّم وفاؤه بالعُهود، وكذلك فهو الشّفيع يوم القيامة، كما ورد في الأثر أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ تستشفع به الأمم، فيذهب، فيستأذن على ربِّه، ويقع له ساجداً، ثُمَّ يقول له: ارفعْ رأسكَ، وَسلْ تُعطَه، وقُلْ يُسمَع، واشفَعْ تُشفَّعْ، فأرفع رأسي، فأحمد ربِّي بتحميد يعلمني، ثُمَّ أشفع، فيحمد لي جداً، ثُمَّ أخرجهم من النّار، وأدخلهم الجنَّة.[2]

لقد ارتبط مفهوم الوطن وحماية مَنْ فيه ارتباطاً وثيقاً في عقول الصَّحابة الكرام رضوان الله عليهم، وفي سيرة مُصعب بن عُمير ﷺ وهو شهيد القُرآن وحنظلة غسيل الملائكة وأبناء الشّاعرة الخنساء، وغيرهم مئات، في هؤلاء أمثلة مُعَبِّرَة وواقعيَّة تُعَبِّرُ عن ارتباط مفهوم

---

(1) السّاعاتي، الرّسائل، 114.

(2) صحيح البُخاري برَقْم (6565)، ويُراجَع فتح الباري، 11/ 417.

الوطن بالدِّين، أو العقيدة بـالأرض، إذ الإسـلام هُويَّـة المُواطنـة، ويـوم أرادت فئـة ضالَّـة أنْ تُعَكِّرَ الجوَّ وأنْ تشغل المُسلمين عن التَّحدِّيات التي تُجابهـهـم جَـهَّز لـهم أبو بكـر الصِّدِّيـق ﷺ جيشاً كبيراً استشهد فيـه غالبيَّـة حَفَظَـة القُـرآن، إذ أراد هـؤلاء تقسيـم الوطـن المُسـلم وإهـدار ثروته ونظامه الاقتصادي (الزّكاة)، ثُمَّ توالت الأحداث، فقد استشهد عُمَـر وعُثمـان وعلـيٌّ رضـي الله عنـهم جميعاً لتحقيـق الـهدف نفسـه، وبوسـائل مُختلفـة، فبعـد أنْ اتَّسـعت رُقعـة الوطن المُسلم في عهد الفاروق، وذلك باتِّساع حركـة الجـهاد وبنـاء المُؤسَّسـات، كـان لابُـدَّ أنْ يُستهدف هذا الرَّجل المُلهَم، ولمَّا جمع الأمَّة عُثمان بن عفَّان ﷺ على مصحف واحد، فكـان القُرآن هو دُستور هذا الوطن كان لابُّد - أيضاً - من أنْ يُستهدف كمنهج جَمْعـي، وأنْ يُحـرّض عليه الرّعاع بحُجج واهية، حتَّى سالت قَطَـراتُ دمـه الطَّاهرة علـى مصحفـه، ثُـمَّ لَمَّـا اسـتقرَّ الأمر، وأوشكت الأمَّة أنْ تخرج من أزمتها إذا بالاستهداف يأتي هذه المرَّة مـن الدّاخـل علـى يد الخوارج، مع هذا؛ فقد قال فيهم الإمام عليّ ﵇ (إخواننا بَغَوا علينا) ولمَّـا قيـل لـه بأنَّـهم كُفَّار قال: إنَّهم من الكُفْر فَرّوا.[1]

ولو سألْنَا التَّاريخ عن الذي كان يحجُّ عاماً ويغزو عاماً آخـر لكـان الجـواب إنَّـه هـارون الرّشيد الذي أيقن أنَّ حماية الوطن فرض شرعيٌّ، وهو الذي كان يخاطب الغيمة فيه قـائلاً: شَرِّقي أو غَرِّبي أينما ذهبتِ فخراجُكِ يصلني، فبغـداد الرّشـيد كـي تكـون عاصمـة الحضـارة لا بُدَّ لها من جانب رُوحي يتحقَّقُ بالحجِّ، وجانب يحمي الحقَّ يتُحقَّقُ بالجهاد والتّضحية.

وقبل ذلك كانت الحلقات العلميَّة للشّيخ عبد القادر الكيلانـي تُخَـرِّج الجنـود والمُقـاتلين المُتسلِّحين بالعلم والتّقى، بما شهدت لهم به حطِّـين يـوم أنْ قـاتلوا كجنـود مـع صـلاح الدِّيـن الأيُّوبي - رحمه الله - لتحرير الأقصى، وهي صُورة أخرى من صُور الاهتمام بالوطن.[2]

ويـوم أنْ دخـل الاسـتعمار الغربـي إلـى وطننـا العربـي والإسـلامي بـهدف الاسـتغلال والسّيطرة الصّليبيَّة الجديدة كانت الأفواج المُؤمنة له بالمرصاد، فقـد روى لنـا التَّـاريخ أنَّ أتبـاع

---

(1) أخبار مكَّة، الفاكهي، تحقيق عبد الملك بن دهيش، ط1، مكتبة النّهضة الحديثة، 1987، ج3، ص320.

(2) هكذا ظهر جيل صلاح الدِّين، وهكذا عادت القدس، د. مـاجد عرسـان الكيلانـي، 202 المعـهد العـالمي للفكـر الإسلامي، ط1، 1995 م.

الطّريقة السّنوسيّة في المغرب العربي هم الذين لَقّنوا الطّليان درساً لن ينسوه، حتّى قال الشّاعر أحمد شوقي في عُمَر المختار - رحمه الله - وهو الشّهيد القُدوة:

ركَزوا رفاتك في الرّمال لواءا يستنهض الوادي صباحَ مساءا

رابعاً: *الوحدة الوطنيّة والقوميّة والمُؤامرة الرّاهنة:*

إنَّ الخُطّة المُستقبليّة في المنطقة العربيّة والاسلاميّة هي العودة إلى خُطّة الفُسيفساء والبلقنة، أو على الأصحّ دول شرق أوسطيّة بلا هُويّة عربيّة أو إسلاميّة، ولا مصالح عُليا مُشتركة، ويتبع ذلك الحيلولة دون التّضامن العربي، وإفشال دعوات الوحدة كُلّها، أو تمييعها؛ وربط دول المنطقة كُلّها، أو أغلبها بمُعاهدات دفاعيّة عسكريّة مع الغرب؛ واستمرّار الوجود العسكري الأمريكي في الخليج، ويندرج تحت هذا المُخَطّط إثارة الخلافات العربيّة الحدوديّة، وتشجيعها لتعميق التّجزئة والصّراعات العربيّة والإسلاميّة، أمّا الهدف الآخر من وراء الخلافات وتشجيعها فهو طَلَبَ الحماية العسكريّة الأمريكيّة؛ وتسويغ بقاء القُوّات الأجنبيّة؛ وعقد المُعاهدات الأمنيّة في ظلّ المخاوف من الجيران، مع تجريد المنطقة من السّلاح فوق التّقليدي، والقُدرات العلميّة، والصّناعيّة، والتّكنولوجيّة، هذا كُلّه يُؤدّي إلى تحكُّم العدوّ بالمنطقة وفي أسعار النّفط ومصادر الموادّ الأوّليّة.[1]

يقول الإمام حسن البنّا رحمه الله:

كُلُّ مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها من التّكلُّف الذي نُهينا عنه شرعاً، ومن ذلك كثرة التّفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض في معاني الآيات القُرآنيّة الكريمة التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام في مُفاضلة الأصحاب رضوان الله عليهم، وما شجر بينهم من خلاف، ولكُلٍّ منهم فَضْلُ صحبته، وجزاء نيّته، وفي التّأويل مندوحة، وكُلُّ أحد يُؤخذ من قوله ويُترك إلاّ المعصوم ﷺ، وكُلُّ ما جاء عن السّلف - رضوان الله عليهم - مُوافق للكتاب والسُّنّة قبلناه، وإلاّ فكتاب الله وسُنّة رسوله أولى بالاتّباع، ولكنّا لا نُعَرِّض للأشخاص فيما اختُلف فيه بطعن أو تجريح، ونَكِلُهم إلى نيّاتهم، وقد أفضوا إلى ما قدّموا.

(1) انظر النّظام الدّولي الجديد وخيار المُواجهة، د. مُنير شفيق، ص 14.

لم يُؤكِّد كتاب الله ـ تعالى ـ على مبدأ كما أكَّد علـى ضـرورة الاجتمـاع والتّـآلف، فقـد قال الله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ فلازمُ إقامة الدِّين عدمُ التّفرُّق، فلا فرقـة مع إقامة الدِّين، ولا إقامة للدِّين مع التّفرُّق.

وعندما شَخَّصَ القُرآن الكريم داء الشِّرْك عَرَّفه بقولـه جَلَّ شأنه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.[1]

فقد يتصوَّر الإنسان أنَّ عبادة الأصنام هي الحالة الوحيدة من حـالات الشِّـرْك والوثنيَّـة، غير أنَّ القُرآن الكريم يُومئ إيماءة لطيفة بـأنَّ أَرْدَأَ درجـات الشِّـرْك هـي عبـادة الإنسـان هـواهُ، واعـتزازه بما يصدرمنه، ولـو كـانْ مُجانباً للحقيقـة، وهـذا سـبب الفرقـة وأسـاس الـنّزاع والتّشرذم، كما جاء في الحديث الشّريف أنَّ النَّبيّ مُحمَّداً ﷺ قال: «يد الله مع الجماعة، وإنّما يأكل الذّئب من الغنم القاصية، ومَنْ شَذَّ فقد شَذَّ إلى النّار».[2]

ولقد سمعْنَا وقرأنا عن سياسة الإنكليز لّما دخلوا وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، وهـي سياسـة فَرِّقْ تَسُدْ، وعندمـا نتوقَّف عنـد حديـث الرَّسـول ﷺ الـذي يُبيِّنُ أسـلوب ووسـائل الشّيطان في إدارة المعركة نتأكد بأنَّ أعداءنـا والشّـيطان إنّمـا ينـهلون مـن معـين واحـد، وذلـك الحديث هو قول الرَّسول الكريم ﷺ: «إنَّ الشّيطان يبعث جنوده كُلَّ يـوم، فيـأتي كُـلُّ واحـد منهم وقد فعل فعلته، ثُمَّ يأتي أحدهم فيقول: لقد فَرَّقْتُ بين المرء وزوجه، فيجلسه الشّيطان بجانبه، ويقول له: أنتَ أنتَ»[3]، أي أَنَّ هذا العمل وهو سياسة التّفريق أو ما يُسمَّى ـ اليوم ـ بسياسة (الاحتواء المزدوج) هو أهمّ الأعمال بالنّسبة للسِّياسة الشّيطانيَّة.

وهُنا قضيَّة لابُدَّ من مُناقشتها ألا وهـي موضـوع العُروبـة التـي يريدهـا الإسـلام ويطمـح للتّنسيق معها في مشروعه الحضاري الكبير.

---

(1) الرُّوم: 31 ـ 32.

(2) رواه التّرمذي برَقْم (2168)، وهو في كنز العُمَّال برَقْم (20241)، مُؤسَّسة الرِّسالة، ط5، 1981 م.

(3) رواه الإمام أحمد، 3/ 312، وقريباً من هذا المعنى ما رواه الإمـام أحمـد، 3 / 354، وهـو قولـه عليـه الصّلاة والسّلام: «إنَّ الشّيطان يَئسَ أنْ يعبده المُصلّون، ولكنْ؛ في التحريش بينهم».

فابتداءً نقول: إنَّه لم يكن العرب في يوم من الأيَّام مُنذ أنْ آمنوا برسالة الإسلام **دُعاة** عصبيَّة، ولا دعاة قَبَليَّة، ولا أنصار جاهليَّة، فقد فارقوا هذه الأمور، وعافَتْهَا أنفسهم مُنذ أنْ اعتصموا بحبل الله المتين، وآمنوا بأخوة الإسلام، وأنَّها فوق العصبيَّات وفوق العنصريَّة الضّيقة، لذا؛ تراهم لم يستأثروا برسالة الإسلام التي اختارها الله لهم، واختارهم لها، وجعلهم خير أمَّة أُخرجت للنَّاس، فقد أوصلوا غير العرب إلى أعلى المناصب والمراتب العلميَّة، والدِّينيَّة، والسِّياسيَّة، والإداريَّة، ولم يُفرِّقوا بين العربي وغيره، وليس ذلك غريباً عنهم، وقد تربّوا بمدرسة الإيمان، وتلقّوا أخلاقهم وتربيتهم عن سَيِّد الخَلْق الذي تبرأ من عمِّه أبي لهب، لأنَّه كَفَرَ وصَدَّ عن سبيل الله، وقال عن غيره من المُؤمنين: سلمان منَّا أهل البيت.[1]

لقد تولَّى الكثير من الموالي أخطر المناصب العلميَّة والدِّينيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، ولم يحزّ ذلك في نُفُوس العرب المُسلمين، فالكفاءة عندهم في الإيمان والإسلام والصّدق فيهما.

ولننظر كيف آخى النَّبيّ الكريم ﷺ بين المُهاجرين والأنصار، وكان ممَّنْ آخى بينهم بعض الموالي مع الصَّحابة الكرام، فآخى بين بلال وخالد بن رويحة، وبين مولاه زيد وعمِّه الحمزة بن عبد المُطَّلب، وبين خارجة بن زيد وأبي بكر الصِّدِّيق، رضي الله عنهم جميعاً.[2]

أمَّا لو استقرأتَ حال الدَّولة الإسلاميَّة على مُختلف عُصورها فستجد الموالي هم أهل الفقه والعلم، ففقيه البصرة مُحمَّد بن سيرين، وعطاء بن رباح، ومُجاهد، وسعيد بن جُبير كُلّهم من الموالي، وفقيه المدينة مُحمَّد بن المنكدر من الموالي أيضاً، ثُمَّ ربيعة الرَّأي فقيه قباء، وطاووس فقيه اليمن، ومكحول فقيه الشّام، وهم كُلُّهم من غير العرب، لكنَّ الإسلام جمعهم وآواهم في أمَّة الوسطيَّة.

---

(1) رواه الحاكم، 3/ 598، الطّبراني في الكبير، 6/ 216، وهو في البداية والنّهاية، 2 / 180.

(2) انظر حُكْم التآخي في فقه السّيرة للبُوطي، ص 109 فما بعدها، وكذلك نشأة الدّولة الإسلاميَّة للدّكتور عون الشّريف قاسم، ص 31.

إنَّنا في الوقت الذي نُعطي فيه العرب من التّقدير والقيادة والرّيادة فإنّه ممَّا يُخالف مبادئ الإنصاف، ويُناقض الحقائق ألاَّ نعترف بالمُساهمة المُدهشة التي قَدَّمَتْهَا أمم كثيرة للحضارة الإسلاميَّة. [1]

إنَّنا لا نحارب القوميَّة لمُجرَّد أنها قوميَّة، فذلك خطأ في الرَّأي وفَسَادٌ في العقل، كما أنَّنا لا نحارب القوميَّة بصفتها الرّابطة الجنسيَّة التي يرتبط فيها الإنسان ببني جنسه ووطنه، فهي - بهذا الاعتبار - حقيقة فطريَّة قائمة بيننا جميعاً، كما أنَّنا لا نحارب القوميَّة بمعنى أنَّ الإنسان يحبُّ وطنه وأمَّته، ويتمنَّى لهما الرّقيَّ والازدهار، وكذلك لا نحارب القوميَّة التي تعتزُّ بالإسلام وتجعله نظام حياتها ومصدر عزِّها وطريق سعادتها.

لقد وَرَّطت الحضارة الغربيَّة المادِّيَّة الحديثة كثيراً من أمم الأرض بفكرة التّعصُّب، حتَّى تحوَّلت أكثر الشُّعوب إلى ميدان للصّراع القومي العنيف؛ حيثُ شهدت الكرة الأرضيَّة حربَيْن عالمِيَّتَيْن أزهقت فيهما ملايين الأرواح [2]، ذلك كُلُّه حُبَّاً في السّيطرة والاستعلاء.

إنَّنا نحارب العصبيَّة حيثُ كانت، ولا نريد أنْ يستعلي أحدٌ على أحد، وندعو إلى الإخاء العامّ والإنسانيَّة الفاضلة التي دعا الإسلام إلى التّآخي في ظلالها الوارفة، وهذه سماتُ أمَّة العرب التي كانت تحمل مكارم الأخلاق.

إنَّنا نفهم أنَّ الإسلام هو الرُّوح الجديدة التي سَرَتْ في قَلْبِ هذه الأمَّة، فأحياها بالقُرآن والنّور الذي أشرق، فَبَدَدَّ ظلام المادَّة بمعرفة الله تبارك وتعالى، أمَّا أنْ يريد الأعداء نَزْعَ ما في الإسلام من سُلطان على النُّفُوس والقُلوب والمُجتمعات وعزل الإسلام عن مُخاطبة النَّاس وصياغة برنامج الخلاص الاجتماعي والأخلاقي فهذا ما لا نقبله بحال؛ لأنَّ هذا أمرٌ لا يستحقُّه الإسلام؛ وهو الدِّين الكامل الشّامل الذي يتناول كُلَّ مظاهر الحياة فيصلحها، ويُقدِّم لها حلاً، أمَّا أنْ يكون الإسلام دين عبادة فقط فهذا يمكن أنْ يصدق على منهج مُحرَّف، أمَّا

(1) المخطَّطات الاستعماريَّة لمكافحة الإسلام للأستاذ الصّوَّاف مع مُقدِّمة الأستاذ علي الطّنطاوي، ص 53 - 54.

(2) تُشير الإحصائيَّات أنَّ ما خسرته أوروبا في الحرب العالميَّة الثانية يبلغ سبعين مليون نَفْسٍ، كما بلغ حجم الخسائر في الحرب الأمريكيَّة مع الهنود الحُمْر عشرين مليون نسمة من المقهورين والضُّعفاء.

دين الله ـ تعالى ـ الذي يملك أقدم وأرسخ وأشمل قانون دُستوري ودولي، فلا بُدَّ ـ والحالة هذه ـ أنْ يأخذ محلَّه في قيادة النُّظُم والتَّشريعات .[1]

يقول الأستاذ طارق البشري : *إنَّ من أخطر الانقسامات التي نُعانيها هو هذا الانقسام بين التَّيَّار الإسلامي والتَّيَّار العُروبي الوطني، وإذا كان الإنكار المُتبادَل يتراءى كثيراً بدلاً من الاعتراف المُتبادَل، وإذا كانت عوامل الاستبعاد والنّفي تغلب عوامل التّمثيل والدَّعْم، فإنَّ ما بين الجامعَيْن العُروبي والإسلامي من وشائج تُنبئ عن إمكانيَّة أنْ تقوم التّغذية المُتبادلة بينهما، والأمر كُلُّه يتوقَّف على طريقتنا في طَرْح المسألة عروبيِّيْن كُنَّا، أو إسلاميِّيْن، أو هُما معاً .*

والحقيقة أنه لم يظهر بين العُروبة والإسلام عراك قبل مُنتصف القرن العشرين، إلاَّ في بلاد الشّام؛ حيثُ دخلت الدّعوات الاستشراقيَّة كمناهج انسلاخ عن الإسلام والعُروبة معاً، أمَّا رُوَّاد العُروبة بمعناها الإسلامي الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الإسلام إلاَّ بعد انقلاب جمعيَّة الاتِّحاد والتّرقِّي عام 1908، وما جرى على يد الانقلابيِّيْن من انتهاج سياسة التّتريك وتسويد للنّزعة الطّورانيَّة، فظهرت الجمعيَّات العربيَّة الانفصاليَّة، وتنامت مع تنامي حركة التّتريك، ولذا؛ فإنْ كان بعض هؤلاء قد تعاون مع الإنكليز عام 1916، تصديقاً لوعودهم، فقد انكشف لهم انخداعهم بعد ظهور اتِّفاقيَّة سايكس بيكو .[2]

قاعدة رَقْم (56):

(محبَّة الوطن والقوم أساسٌ في الفقه السِّياسي الإسلامي وعبادة للمُسلم، وهي من أعظم الأعمال الصّالحة، ولا فَصْل في الإسلام بين العقيدة والأرض) .

---

(1) حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان، ج 1، ص 342، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر .

(2) حول العُروبة والإسلام للأستاذ طارق البشري، ص 31 فما بعدها، ضمن أعمال النّدوة الفكريَّة التي نَظَّمَهَا مركز دراسات الوحدة العربيَّة وعُنوانها (الحوار القومي الدِّيني) .

المطلب الثَّالث:

قواعد الحرب في مرحلة العالميَّة

إذا كانت الحرب ظاهرة من مظاهر عالميَّة الإسلام ووسيلة من وسائل نَشْر الإسلام في العالم فإنَّ هذه الحرب لها قواعد مُنضبطة في منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي، ومن هذه القواعد:

1 ـ لا حرب بدون دعوة وإنذار لرؤوس القوم، ومن ذلك رسائل النَّبيّ مُحمَّد ﷺ للمُلوك والرّؤساء التي دعاهم فيها إلى الإسلام بقوله ﷺ: ﴿أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤتِكَ اللهُ أجرَكَ مرَّتَيْن﴾.[1]

2 ـ الأصل في العلاقة مع المُجتمع الدّولي هي السِّلْم والحوار، مادامت لُغة التّفاهم هي السّائدة.

3 ـ يُعَدُّ الاعتداء على المُسلمين سبباً من أسباب القتال، وكذلك الاعتداء على أهل الذِّمَّة؛ لأنَّهم في حماية الدَّولة الإسلاميَّة، ويُضاف إلى ذلك الظُّلم الواقع على غير المُسلمين من الحُلفاء.[2]

يقول اللِّواء الرُّكْن محمود شيت خطَّاب: (شُرِّعَ قتال المُسلمين لغير المُسلمين لرَدِّ العُدوان، وحماية الدّعوة وحُرِّيَّة الدِّين).[3]

---

(1) يُراجَع في ذلك الفقه السِّياسي للوثائق النّبويَّة، الباحث، ص156 فما بعدها.

(2) الجهاد والقتال في السِّياسة الشّرعيَّة، د. مُحمَّد خير هيكل، 597.

(3) الرّسول القائد، محمود شيت خطَّاب، ص 22، دار ومكتبة الحياة، بيروت.

ويقول الدُّكتور مُصطفى السّباعي: (الجهاد في الإسلام مشروع لغرضَيْن: دَفْع العُدوان على حُرِّيَّة الأمَّة في وطنها ودينها، واستنقاذ الضُّعفاء المُضطَهدين من سُلطة الظّالمين).[1]

ويقول الدُّكتور أحمد شلبي: (يتحتَّم على المُسلمين أنْ يخوضوا المعارك، ويجاهدوا عند حدوث سبب من الأسباب الآتية:

1 ـ عند الدِّفاع عن المُسلمين ضدَّ أيِّ عُدوان يقع عليهم.

2 ـ عند الدِّفاع عن المظلومين من المُسلمين الذين يعيشون تحت سُلطان دولة جائرة غير مُسلمة.

3 ـ عند الاضطهاد الدِّيني، وعدم حُرِّيَّة التّديُّن.).[2]

ويقول الأستاذ وُهبة الزُّحيلي في كتابه "العلاقات الدّوليَّة في الإسلام": (أهمُّ حالات مشروعيَّة الجهاد ما يأتي:

1 ـ دَفَعُ الاعتداء عن المُسلمين وديارهم وأموالهم.

2 ـ كفالةُ حُرِّيَّة العقيدة وانتشار دعوة الإسلام ومَنْعُ الفتنة في الدِّين.

3 ـ الحربُ لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة.).[3]

ويقول الدُّكتور الزُّحيلي أيضاً: (الباعث عَلَى القتال ليس هو الكُفْر، ومُخالفة الدِّين، وإنَّما هو العُدوان، والعُدوان هو حالة اعتداء مُباشر على المُسلمين والذِّمِّيِّين، أو على أموالهم وبلادهم، أو إلى الدُّعاة والمُرشدين، أو على فئة مُستضعَفَة، أو مُعاهدة، وتقدير ذلك راجع على وُلاة الأمور).[4]

---

(1) اشتراكيَّة الإسلام، د. مُصطفى السّباعي، ص 245، مُؤسَّسة المطبوعات العربيَّة، دمشق، ط2، 1960 م.

(2) الجهاد والنُّظُم العسكريَّة في التفكير الإسلامي، د. أحمد شلبي، 60، مكتبة النّهضة المصريَّة، القاهرة، ط2، 1974 م.

(3) العلاقات الدّوليَّة في الإسلام، د. وُهبة الزُّحيلي، 30، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط1، 1981م.

(4) آثار الحرب، الأستاذ الدُّكتور وُهبة الزُّحيلي، 747.

ويقول الدُّكتور عَبْد الكريم زيدان : (قتال المُسلمين لأهل الحرب هو لإخضاعهم لسُلطان الدَّولة الإسلاميَّة السِّياسي ، وإجراء أحكام الشَّريعة الإسلاميَّة فيها ، وليس المقصود إجبار أيٍّ فرد على تغيير ديانته ... والفُقهاء يُجمعون على هذا) . [1]

قاعدة رَقْم (57) :

(الباعث على القتال ليس هو الكُفْر ومُخالفة الدِّين ، وإنَّما هو العُدوان ، وإذا ما حَدَثَ على المُسلمين أو الذِّمِّيِّيْن عُدوان فعلى الدَّولة الإسلاميَّة أنْ تقوم برَدِّه) .

(1) مجموعة بحوث فقهيَّة ، د . عبدالكريم زيدان ، 56 .

المطلب الرَّابع:

قواعد السَّلام في مرحلة العالميَّة

إنَّ الحرب في ذاتها قبيحة لما فيها من قَتْلٍ للنّفوس والتّخريب والتّدمير، وقد قال سبحانه مُؤيِّداً لذلك: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال الطَّبري: فُرض عليكم القتال؛ يعني قتال المُشركين، وتعني الآية الإيصاء بعدم كُرْه القتال، فإنَّكم لعلَّكم أنْ تُكرهوه وهو خير لكم، ولا تحبُّوا تَرْكَ الجهاد، فلعلَّكم أنْ تحبُّوه وهو شرٌّ لكم[1]. ومن أسماء الحرب عند العرب: الكريهة.

ولكنَّ الظّاهر من هذه الآية أنَّ القتال لو كان أمراً طبيعيَّاً لما قال سبحانه: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ فالحرب ظاهرة اجتماعيَّة تُمليها الغرائز الفاسدة، وليست أمراً طبيعيَّاً في البشر، ولذا، نجد رسول الله ﷺ لم يقدم على حرب واحدة، وإنَّما كان الرَّسول الكريم يحارب دفاعاً عن النَّفْس، وكان ﷺ لا يلتجئ إلى الحرب الدِّفاعيَّة أيضاً إلاَّ بعد فقدان الخيارات التي كانت عبارة عن الأمور الآتية: الحياد، أو العهد، أو مُعاهدة عدم الاعتداء، فإذا أسلم الطَّرف الآخر فقد حقن ماله ودمه، ولا عُدوان إلاَّ على الظّالمين، والإسلام ليس أمراً قسريَّاً كما هو واضح، وإنَّما هو عبارة عن الأدلَّة القاطعة التي تُوجب اقتناع العقل بصحَّة المبدأ، والمعاد، والرَّسول، والشَّريعة، وغيرها.

---

(1) البقرة: 216، ويُنظَر في ذلك جامع البيان، ج2/ 344-345.

إنَّ الإسلام يَعُدُّ الحرب حالة استثنائيّة، فالإسلام يدعو إلى السّلام، ويَعُدُّ السِّلْم هو الأصل، والحرب هي الاضطرار، إذ الجهاد والحرب حُكْم ثانوي اضطراري، وإنَّ السِّلْم هو حُكْم أولي. فالإسلام يجعل للحرب قيوداً وشروطاً، مع أنّه أوجب الجهاد الابتدائي والدِّفاعي، كما هو معروف في كُتُب الفقه، وجعل هذه الشّروط والقيود الكثيرة كي لا تكون الحرب إلاَّ بقدر الضّرورة الشّديدة، ثُمَّ إذا انتهت الحرب فإنَّ الإسلام يعفو، ويغفر، ويُطلق سراح الأسارى مهما وجد إلى ذلك سبيلاً.

إنَّ شعار الإسلام هو السَّلام، ولذا؛ إذا التقى المُسلم بآخر قال له: السَّلام عليكم، ويجيب: عليكم السَّلام، فالإسلام دين السَّلام، ولذا؛ يقول الله - تعالى - في القُرآن الحكيم: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ وليست الحرب والمُقاطعة وأساليب العُنف إلاَّ وسائل اضطراريَّة، شاذَّة على خلاف الأصول الأوَّليَّة الإسلاميَّة، حالها حال الاضطرار لأكل الميتة وما أشبه، وإنَّما الأصل السَّلام، ولذا؛ تُقَدَّرُ الحرب بقدرها في الإسلام، ومع ذلك يقول تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾، ثُمَّ في مكان آخر يقول: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾.

إنَّ السَّلام أحمدُ عاقبة وأسرع للوصول إلى الهدف، والسِّلْم والسَّلام والمُسالمة أصول توجب تَقَدُّم المسالم، بينما غير المسالم والعنيف يظلُّ مُتأخِّراً دائماً، فالواجب أنْ يكون شعار المُسلمين السَّلام: السَّلام قولاً، السَّلام فعلاً، السَّلام كتابة، والسَّلام في كُلِّ موقع، ومع النَّاس كُلِّهم.

وَرَدَ عن عيسى عليه السلام في كلمة جميلة تُنسب إليه: (قيل لكم أَحِبُّوا أصدقاءكم، ولكنْ؛ ليس ذلك بمهمٍّ، فإنَّ العشَّارين - أيضاً - يحبُّون أصدقاءهم، وإنَّما أقول لكم أَحِبُّوا أعداءكم)، فالظّاهر من كلام عيسى عليه السلام أنَّ السّبب لا يرجع إلى نَفْع العدوِّ بمثل ما يرجع بنفع الإنسان نفسه، فإنَّ الإنسان الذي يحبُّ عدوَّه ويقوم بوصله ومُواصلته يُسَهِّلُ رجوع العدوِّ عن عداوته.[1]

(1) لقد مُثِّلَ هذا المعنى في مطلب (محبَّة النّبي مُحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم لوطنه وأمَّته).

إنَّ الحقد لا يُولِّد إلاَّ الحقد، والبغضاء لا تُولِّد إلاَّ البغضاء، وفي المثل المشهور: لا يجتني الجاني من الشّوك العنب، فإنَّ كُلَّ شيء يُثمر مثله. الأخلاق الحسنة من الإنسان تثمر حُسْن الأخلاق في الجانب آخر. أمَّا الأخلاق السّيِّئة فإنَّها تُولِّد ردَّ فعل سيِّئ، وهكذا بالنّسبة إلى السَّلام. وهذا الأمر يحتاج إلى ضَبْط الأعصاب وإلى سعة الصّدر، وكما قال عليٌّ ﷺ: آلة الرّئاسة سعة الصّدر، يعني أنْ يسعَ صدرك لا في بُعْد واحد فقط، وإنَّما لكُلِّ الأبعاد أخلاقيّاً، واجتماعيّاً، وفكريّاً، وكلَّما كانت سعة الصّدر شاملة للأبعاد كُلِّها كانت أقدر على استقطاب النَّاس، والوصول بهم إلى الهدف المنشود.

يقول الدُّكتور مُحمَّد عبد الله درَّاز: (الحُروب في نظر الإسلام شرٌّ لا يلجأ إليه إلاَّ المُضطرّ، فلأنْ ينتهي المُسلمون بالمُفاوضة إلى صُلْح مُجحف بشيء من حُقوقهم، ولكنَّه في الوقت نفسه يحقن الدّماء خيرٌ من انتصار باهرٍ للحقِّ تُزهق فيه الأرواح).[1]

رُبَّما يتوهَّم البعض أنَّ العالميَّة في الإسلام تقتضي إعلان الحرب دائماً، باعتبار التّمكُّن، غير أنَّ مرحلة العالميَّة تعني الانفتاح، والتّداخل، وتوسيع رُقعة العلاقات المُتنوِّعة اقتصاديّاً وثقافيّاً وسياسيّاً مع سائر الأمم، ولا يُمكن أنْ تتمَّ هذه الفوائد والنّتائج كُلُّها دون التّحلِّي بالسَّلام والتّفاهم مع مُختلف الأمم والأقوام، ويمكننا تحديد قواعد جامعة للسّلام في مرحلة العالميَّة وكالآتي:

1 ـ لا ينبغي أنْ يكون خيار السَّلام حاجباً للأمَّة عن تبليغ رسالتها بتمامها دون مُواربة ولا فتنة عن بعض ما أنزل الله تعالى.

2 ـ السَّلام الهادف إلى توصيل دين الله ـ تبارك وتعالى ـ إلى أقصى نقطة في أرض الله ـ تعالى ـ هو الذي يحكم منهجيَّة السَّلام في مرحلة العالميَّة.

قاعدة رَقْم (58):

(شعار الإسلام هو السَّلام، وهو أقصر الطُّرُق لتحقيق الهدف، والحُروب في الإسلام شرٌّ لا يلجأ إليها إلاَّ مُضطَرٌّ غير باغ ولا عاد).

---

(1) نظرات في الإسلام، د. مُحمَّد عبد الله دراز، 120، دار العُروبة، القاهرة، ط1، 1958 م.

المطلب الخامس:

حُقوق الإنسان والسَّلام العالمي وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

من نافلة القول أنْ يُقال بأنَّ الإسلام قد سبق النُّظُم الحديثة في كُلِّ ما فيها من خير، ولكنَّ العلَّة في المُسلمين كانت عندما أغفلوا الجوانب العظيمة من الإسلام، وراحوا يتلقَّفون الحُلول من المناهج البشريَّة، ومن ذلك ما تعارفت عليه البشريَّة بمسألة حُقوق الإنسان، حتَّى تكوَّنت في العالم جمعيَّات مُتكاثرة لحُقوق الإنسان، وحفْظِ السَّلام العالمي، ومنها عُصبة الأمم التي آلت بعد الحرب العالميَّة الثَّانية إلى هيئة الأمم المُتَّحدة.

وينطلق حقُّ الإنسان في الإسلام أصلاً من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1].

وكذلك بَيَّنَ الكتاب العزيز طبيعة الخَلْق بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[3].

---

(1) النِّساء: 1.

(2) الرُّوم: 22.

(3) الحُجرات: 13.

فاختلاف الألسنة، والألوان، والجنس، والقبائل، والشُّعوب، ليس عامل ضعف، بل هو عامل تنوُّع وتكامل، ويبقى الميزان النّهائي الحاسم هو ميزان التّقوى.

وقد تجادل مرَّة الصّحابي المعروف أبو ذرٍّ الغفاري ﷺ مع أحد الزُّنوج، واشتطَّ به الغضب فقال: (يا ابن السّوداء)، وسمع الرَّسول ﷺ هذه الكلمة النّابية، فأنكرها أشدَّ الإنكار، وقال لأبي ذرٍّ: «أَعَيَّرتَهُ بأمه؟ إنَّك امرؤٌ فيك جاهليَّة»، وممَّا قاله له: «طفُّ الصّاع، طفُّ الصّاع، ليس لابن البيضاء على ابن السّوداء فضل إلاَّ بالتّقوى أو بعمل صالح»[1].

وقد أمر الله ـ تعالى ـ المُسلمين بأنْ يكونوا مع العدل، وذلك بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[2].

وقد جعل الرَّسول الكريم لكُلِّ شريحة اجتماعيَّة وظيفة وفائدة في المُجتمع، فقال ﷺ: «ابغوني في ضُعفائكم، إنَّما تُرزقون وتُنصرون بضُعفائكم»[3].

وجاء قوله ـ تعالى ـ مُوجِّهاً الرَّسول الكريم ﷺ لعدم إجابة طلب أهل التّرف والطَّبقيَّة والعُلُوّ الذين كانوا يريدون طرد الفُقراء من مجلس الرَّسول الكريم ﷺ كشرط لحضوره، بقوله جلَّ شأنه: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۝ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَـٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّـٰكِرِينَ﴾[4].

---

(1) رواه مُسلم في الإيمان، / 38، 39، والتّرمذي برقْم (2871)، والإمام أحمد، 5/ 161، والبيهقي، 8/ 7، وهو في فتح الباري، 1/ 84، وفي إرواء الغليل، 7/ 235.

(2) النّساء: 135.

(3) رواه النّسائي، 6/ 46، وأبو داود برقْم (2594)، وهو في الصّحيحة برقْم (779).

(4) الأنعام: 52 ـ 53.

وفي خطبة أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ عند تولِّيه الخلافة قوانين دقيقة ومُهمَّة من قوانين الفقه السِّياسي الإسلامي تتمثَّل في قوله ﷺ:

(أيها النَّاس، إنِّي وُلِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإنْ أحسنتُ فتابعوني، وإنْ صدفتُ فقوِّموني، القويُّ فيكم ضعيف حتَّى آخذ الحقَّ منه، والضّعيف فيكم قوي حتَّى آخذ له حقَّه، أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فإنْ عصيتُ فلا طاعة لي عليكم). [1]

إنَّ هذه الخطبة تحتاج إلى شرح وتفصيل مُستقلٍّ، ولكنَّ ما يرتبط بمُجمل قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي عُموماً وقضيَّة حُقوق الإنسان خُصوصاً هو ميزان القُوَّة في الإسلام، وهو الالتزام بالحقِّ، فيبقى الظّالم ضعيفاً، وإنْ ظهر بمظهر القُوَّة، لأنَّ الظُّلم في ميزان الدَّولة الإسلاميَّة والسِّياسة الشَّرعيَّة التي تقودها يُعَدُّ في غاية الضّعف، بينما يُعَدُّ المظلوم فرداً ينبغي أنْ يدافع عنه المُجتمع كُلُّه، وليس هُناك معنى أدقُّ في بيان حُقوق الإنسان من هذا المعنى.

جاء في تفسير القُرطبي: (﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ حضٌّ على الجهاد، وهو يتضمَّن تخليص المُستضعَفين من أيدي الكَفَرَة المُشركين الذين يسومونهم سوء العذاب، ويفتنونهم عن الدِّين، فأوجب الله ـ تعالى ـ الجهاد لإعلاء كلمته، وإظهار دينه، وإنقاذ المُؤمنين الضُّعفاء من عباده، وإنْ كان في ذلك تَلَفُ النُّفُوس). [2]

وفي أبدع معنى يُحَدِّدُ الرَّسول الأكرم ﷺ ميزان الحُقوق حتَّى مع الحيوانات فقد قال ﷺ: «دخلت امرأة النّار في هرَّة حبستْهَا، فلا هي أطعمتْهَا، ولا هي تركتْهَا تأكل من خشاش الأرض». [3]

وفي البُخاري قال الرَّسول الكريم ﷺ: «مَنْ قَتَلَ مُعاهداً لم يُرح رائحة الجنَّة، وإنَّ ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً». [4]

---

(1) البداية والنّهاية، 3، ج5/ 306، وقال الحافظ ابن كثير عن إسناد هذا الأثر: وهذا إسناد صحيح. وممَّا يُشار إليه أنَّ الفقه السِّياسي عند أبي بكر الصِّدِّيق ـ رضي الله عنه ـ يحتاج إلى دراسة خاصَّة.

(2) الجامع لأحكام القرآن، القُرطبي، 5/ 279.

(3) رواه البُخاري، 4/ 157، ومُسلم في البرّ والصّلة 377 رَقْم (635).

(4) رواه البُخاري، 9/ 16، وهو في المشكاة (3452)، وكنز العُمَّال (10914).

وتنطلق الحُرِّيَّة الدِّينيَّة[1] من قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.[2]

وقوله تعالى: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾.

قال ابن عبَّاس: قالوا يا رسول الله لو خَوَّفْتَنَا، فنزلت: ﴿فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾.[3]

إنَّ أيَّ قادم إلى المُسلمين من مُخالفيهم في الدِّين له حقُّ الأمان مادام طالباً له، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾.[4]

تُعَدُّ مُشكلة الصِّراع بين السُّلطة والحُرِّيَّة من أعقد المُشكلات التي تواجه الباحثين في تاريخ الأنظمة السِّياسيَّة والدُّستوريَّة وأصولها، وعلى الرّغم من اتِّفاق المُفكِّرين من رجال القانون والسِّياسة ومن عُلماء الاجتماع في مُختلف الأمم والعُصور كافَّة على أنَّ الحُرِّيَّة هي الغاية السّامية التي تتطلَّع إليها الأمم والنَّظريَّات السِّياسيَّة فإنَّه لم يُحَدِّدْ معنىً دقيقاً للحُرِّيَّة.[5]

لقد كانت هُناك مجموعة من الشّعارات المُعاصرة التي أفرزتها الحضارة الغربيَّة مثل الدِّيمقراطيَّة، وسُلطة الشَّعب، والبرلمانيَّة، وحُقوق الإنسان، استُخدمت في الصِّراع السِّياسي ضدَّ الإسلام، إذ يُتَّهم النِّظام الإسلامي في الحُكْم بأنَّه نظام فردي دكتاتوري وديني، بمعنى

---

(1) عَرَّفَ العُلماء أهل الذِّمَّة بأنَّهم: (المُواطنون من غير المُسلمين الذيم يسكنون معهم في دار الإسلام، ويدفعون الجزية، ويخضعون للأحكام الإسلاميَّة في غير ما أقرّوا عليه من أحكام العقائد، والعبادات، والزّواج، والطّلاق، والمطعومات، والملبوسات) كما في الأمّ للشّافعي، 4/ 213، تفسير ابن كثير، 3/ 518.

(2) الكهف: 29، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج10/ 255.

(3) ق: 45، الجامع لأحكام القُرآن، م9، ج17/ 20.

(4) التّوبة: 6، الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج8/ 49.

(5) في النِّظام السِّياسي للدّولة الإسلاميَّة، د. مُحمَّد سليم العوّا، ص210.

(أوتوقراطي)؛ أيْ الحُكْم الدِّيني كما عُرف في الغرب، وكانت ردود الإسلاميِّين بين مُتَشَدِّدَة وجامعة.[1]

وجاء في المُغنـي لابـن قُدامـة: (إنَّ علـى الإمـام حمايـة أهـل الذِّمَّـة مـن المُسـلمين وأهـل الحرب وأهل الذِّمَّة، وأنَّه إذا إستولَّى أهل الحرب على أهل ذمَّتنا فَسَبَوهم، ثُمَّ قدرنـا عليـهم وَجَبَ ردُّ أهـل الذِّمَّـة إلـى ذمَّتـهم، ولـم يجـز اسـترقاقهم، ويجـب فداؤهـم سـواء كـانوا في حُصوننا أو لم يكونوا).[2]

كمـا جـاء في كتـاب المُغني: (إنَّه إذا أحيـا الذِّمِّـيُّ أرضـاً فـهي لَـهُ، لا فـرق بينـه وبـين المُسلم).[3]

وجاء في كتاب الخراج لأبي يُوسف، في خطابه لأمير المُؤمنين هـارون الرَّشـيد مـا نصُّـه: (قال أبو يُوسف: وقد ينبغي - يا أمير المُؤمنين أيَّدكَ الله - أنْ تتقدَّمَ في الرِّفـق بـأهل ذمَّـة نبيِّـك، وابن عمِّك مُحمَّد ﷺ، والتَّقدُّم لهم حتَّى لا يُظلموا، ولا يُؤذوا، ولا يُكلَّفوا فـوق طاقتـهم، ولا يُؤخذ شيء من أموالهم إلاَّ بحقٍّ يجب عليهم).[4]

قاعدة رَقْم (59):

(الإنسان كـائنٌ مُكـرَّمٌ مُعتَـبرٌ، وهـو حـرٌّ لا يُستعبَدُ، وجميعـه مـن نَفْـس واحـدة، واختلاف اللَّـون واللِّسان تنـوُّع وآيـة، والتَّمـايز الطَّبقـي مذمـوم في شـريعة الإسـلام، وأهـل الدّعوات هُمْ المُقلُّون من المال دائماً، وإنَّ على الإمام حماية أهل الذِّمَّة).

(1) النِّظام الدّولي الجديد وخيار المُواجهة، د. مُنير شفيق، ص 123.

(2) المُغني، ابن قُدامة، 10 / 497.

(3) المُغني، 6 / 150.

(4) الخراج، أبو يُوسف، ص 132، المطبعة السّلفيَّة، القاهرة، ط4، 1392 هـ.

المطلب السّادس:

الدِّيمقراطيَّة والمجالس النِّيابيَّة في ميزان الفقه السِّياسي الإسلامي

تُعَدُ الدِّيمقراطيَّة مُصطلحاً جديداً من حيثُ الأهداف والمُحتوى، كان نشوؤه بعد الثّورة الفرنسيَّة، وذلك بعد حسم الصِّراع بين الكنيسة والعُلماء بعد حقبة طويلة من الصِّراع الدّموي بينهما، والذي أدَّى إلى قَتْل جمهرة من العُلماء والمُبدعين بعد توصُّلهم إلى نتائج تُخالف ما هو مُقرَّر عند الكنيسة، ممَّا أدَّى إلى إخراج الشَّعب من سُلطة الكنيسة، والذي اصطُلِح عليه لاحقاً بحُكْم الشَّعب للشّعب، أو الدِّيمقراطيَّة، والتي كانت نتيجة لصراع داخل المُجتمع الأوروبي الذي كانت له ظُروفه وحيثيَّاته، ولكنَّها ***كانت - في الأصل - إطاراً لغرض تخليص المُجتمع من هيمنة الاستبداد باسم الدِّين، وقد نجحت المُجتمعات الأوروبيَّة في التّحرُّر والتَّطوُّر، ولكنَّها دخلت في محظور التّفلُّت الذي جرفها نحو الإباحيَّة والمادِّيَّة الصّرفة.***

وينطلق الفَهْم الإسلامي الدّقيق في هذه القضيَّة من خلال قول الرَّسول الكريم ﷺ: ﴿مَن استعمل رجلاً على عصابة وفيهم مَنْ هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمُؤمنين﴾.[1]

وقال ﷺ: ﴿ مَنْ ولي من أمر المُسلمين شيئاً، فَأَمَّر عليهم أحداً مُحاباة، فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً حتَّى يدخله جهنم ﴾.[2]

(1) مُستند أبي بكر الصِّدِّيق، برَقْم (1201).

(2) رواه ابن خُزيمة برَقْم (1518)، وهو في المشكاة برَقْم (1123)، وفي التّرغيب، 3/ 33.

يقول الدُّكتور يُوسف القرضاوي[1] : ***الواقع أنَّ الذي يتـأمَّل جوهـر الدِّيمقراطيَّـة يجـد أنَّها من صميم الإسلام، فهو يُنكر أنْ يَؤُمَّ النَّاسَ في الصَّلاة مَنْ يكرهونــه ، ولا يرضـون عنـه ، وفي الحديث: ﴿ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً﴾ ،وذكر أوَّلـهم: ﴿رجـل أمَّ قومـاً ، وهم له كارهون﴾ .***[2]

وإذا كان هذا في الصَّلاة فكيف في أمور الحياة والسِّياسة؟ وفي الحديث الصّحيح : ﴿خيار أئمَّتكم الذين تحبُّونهم ويحبُّونكم ، وتُصلُّون عليهم ويُصلُّون عليكم ، وشرار أئمَّتكـم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم﴾ .[3]

إنَّ الإسلام قد سبق الدِّيمقراطيَّة بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها ، ولكنَّه تـرك التَّفصيلات لاجتهاد المُسلمين على وُفق أصول دينهم ومصالح دُنياهم وتطوُّر حياتــهم بحسب الزَّمان والمكان وتجدُّد أحوال النَّاس .[4]

وميزة الدِّيمقراطيَّة أنَّها اهتدت ـ خلال كفاحها الطَّويل مع الظَّلَمَة والمُستبدِّين من الأباطرة والمُلوك والأمراء ـ إلى صيغ ووسائل تُعَدُّ إلى اليوم أمثل الضّمانات لحماية الشُّعوب ، وإنْ لـم تخلُ من بعض المآخذ والنّواقص التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري ، ولا حجر على البشريَّة وعلى مُفكِّريها وقادتها ، أنْ تُفكِّر في صيغ وأساليب أخـرى ، لعلَّـها تـهتدي إلـى مـا هـو أمثل وأوفى ، ولكنْ؛ إلى أنْ يتيسَّر ذلك ويتُحقَّق في واقع النَّاس ، ***نرى ـ لزاماً علينـا ـ أنْ نقتبس من أساليب الدِّيمقراطيَّة ما لابُدَّ منه لتحقيق العدل والشُّورى واحترام حُقـوق الإنسـان ، ومـن القواعد الشَّـرعيَّة المُقـرَّرة أنَّ مـا لا يتـمُّ الواجـب إلاَّ بـه فـهو واجـب ، وأنَّ المقـاصد الشَّـرعيَّة المطلوبة إذا تعيَّنت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حُكْم ذلك القصد .***[5]

---

(1) من فقه الدّولة في الإسلام ، د . يُوسف القرضاوي ، ص132 .

(2) رواه ابن ماجة (971) ، وقال البُوصيري في الزّوائد : إسناده صحيح ، رجاله ثقات .

(3) رواه مُسلم في الإمارة بـ (17) رَقْم 65 ، 66 ، والإمام أحمد ، 6/ 24 ، والبيهقي ، 8/ 198 ، وهو في المشكاة 3670 ، وفي كنز العُمَّال ، (14691 ، 1489 ، 14840) .

(4) من فقه الدّولة في الإسلام ، د . يُوسف القرضاوي ، ص137 .

(5) من فقه الدّولة في الإسلام ، ص137 .

ولا يوجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة نظريَّة أو حَلٍّ عملي من غير المُسلمين، فقد أخذ النَّبيّ ﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة (حفر الخندق)، وهو من أساليب الفُرْس، واستفاد من أسرى المُشركين في بدر (ممَّنْ يعرفون القراءة والكتابة) في تعليم أولاد المُسلمين الكتابة برغم شِرْكهم، فالحكمة ضالَّة المُؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها، ***ومن حَقِّنا أنْ نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يُفيدنا، مادام لا يُعارض نصَّاً مُحْكَماً، ولا قاعدة شرعيَّة ثابتة، وعلينا أنْ نُحوِّر فيما نقتبسه، ونُضيف إليه، ونُضفي عليه من رُوحنا ما يجعله جُزءاً منا، ويفقده جنسيَّته الأولى، ومن هُنا: نأخذ من الدِّيمقراطيَّة: أساليبها وآليَّاتها وضماناتها التي تُلائمنا، ولنا حقُّ التَّحوير والتَّعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها التي يمكن أنْ تُحلِّل الحرام، أو تُحرِّم الحلال، أو تُسقط الفرائض***.[1]

فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التَّصويت، فهو في نظر الإسلام (شهادة) للمُرَشَّح بالصّلاحيَّة: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾.[2]

ومَنْ تخلَّف عن أداء واجبه الانتخابي، حتَّى رَسَبَ الكُفءُ الأمين، وفاز بالأغلبيَّة مَنْ لا يستحقُّ، ممَّنْ لم يتوفَّر فيه وَصْفُ (القويّ الأمين) فقد خالفَ أمرَ الله في أداء الشّهادة وقد دُعي إليها: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾.[3]

أمَّا قول القائل بأنَّ الدِّيمقراطيَّة تعني حُكْم الشَّعب للشّعب، ويلزم منها رفض المبدأ القائل: (الحاكميَّة لله) فهو قول غير مُسلَّم به، فمبدأ (الحُكْم للشّعب) الذي هو أساس الدِّيمقراطيَّة: ليس مُضاداً لمبدأ (الحُكْم لله) الذي هو أساس التَّشريع الإسلامي، إنَّما هو مضادٌّ لمبدأ (الحُكْم للفرد) الذي هو (أساس الدّكتاتوريَّة).

إنَّ ما نعنيه من الدِّيمقراطيَّة هو أنْ يختار الشَّعب ويُحاسب، وأنْ يرفض الأوامر إذا خالفتْ دُستور الأمَّة، وبعبارة إسلاميَّة، إذا أُمروا بمعصية، وأنْ يكون له الحقُّ في العَزْل عند الانحراف.[4]

---

(1) من فقه الدّولة في الإسلام، ص138.

(2) الطّلاق: 2.

(3) البقرة: 283.

(4) من فقه الدّولة في الإسلام، ص، 139.

أمَّا الكَثْرة العدديَّة فهي مُرَجِّحٌ مُعتَبرٌ، ودليل ذلك قول الرَّسول ﷺ: ﴿إنَّ الشّيطان مع الواحد، وهو من الاثنَيْن أبْعَدُ﴾.[1]

وقد ثبت أنَّ النَّبيّ ﷺ قال لأبي بكر وعُمَر رضي الله عنهما: ﴿لو اجتمعتُمَا على مشورة ما خالفتُكُمَا﴾.[2]

كما نزل النَّبيّ ﷺ عند رأي الكَثْرة في غزوة أُحُد، وخرج للقاء المُشركين خارج المدينة، وكان رأيه ورأي كبار الصَّحابة البقاء فيها، والقتال من داخل الطُّرُقات.

كما أنَّ موقف الفاروق عُمَر ﷺ في قضيَّة السِّتَّة أصحاب الشُّورى هو الاختيار بالأغلبيَّة.

إنَّ تَعَدُّدَ الاتِّجاهات في مجالات السِّياسة أشبه شيء بتعدُّد المذاهب في مجال الفقه.[3]

لقد أراد الإسلام تحديد الغايات والأهداف دائماً، بينما فَتَحَ البابَ مُشرَّعاً أمام الوسائل والأسباب والطُّرُق المُوصِلَة إلى تحقيق هذه الأهداف، مادامت هذه الوسائل مُباحة، ويتبيَّن من هذا أنَّ الذين يُحَدِّدُون الإسلام العظيم بوسائل مُحَدَّدَة إنَّما يقومون بتحجيم ساحة الحركة للمشروع الإسلامي، فقد اختلفت الظّروف والأحوال، إذ كانت أساسيَّات العلاقات بين المُجتمعات البشريَّة تُؤثِّر فيها الطَّبيعة البدائيَّة للاتِّصالات والعلاقات، كما كانت البلدان والدُّول مُتنائية بعضها عن بعض، أمَّا اليوم وقد تحول العالم إلى قرية واحدة؛ بحيثُ يمكن للقوى المُعادية أنْ تنقضَّ على التّجمُّع الذي تكوَّن بطلب النّصرة، بينما يكون الانقضاض صعباً وعسيراً لَوْ اثَّبَت هذا التّجمُّع في عُروق المُجتمع الإنساني، وتبقى هذه الطُّرُق كُلُّها شرعيَّة تعدُّداً وتنوُّعاً، وقد فعلها الرَّسول مُحمَّد ﷺ، ولكنَّ المطلوب هُوَ القبول بتعدُّدها عمليّاً.

---

(1) رواه التّرمذي برَقْم (2166)، وقال: حديث حسن صحيح غريب.

(2) رواه أحمد في المُسند، 4/ 227، وفي سنده شهر بن حوشب، قال عنه ابن حجر في التّقريب: صدوق كثير الإرسال والأوهام، وقد وثَّقه الشّيخ أحمد شاكر في تخريج المُسند.

(3) من فقه الدّولة في الإسلام، ص143.

إنَّ اللّيبراليَّة الجديدة ليست نظريَّة أو مذهباً أو تيَّاراً فكريَّاً علميَّاً، وإنَّما هي فكرة تُمثِّل العنصر الأساسي لأيديولوجيَّة الدّوائر الماليَّة المُهيمنة على الاقتصاد العالمي في المرحلة الحاليَّة للرّأسماليَّة . [1]

وبالمُقابل؛ يُؤكِّد كارل ماركس - مُؤسِّس النَّظريَّة العلميَّة - أنَّ الشّيوعيَّة - في الحقيقة - ترفض الحُرِّيَّة البُرجوازيَّة؛ لأنَّها حُرِّيَّة الامتلاك الفردي لوسائل الإنتاج الذي يُؤدِّي إلى استغلال عمل الغير، وأنَّ الشّيوعيَّة ترفض الحُرِّيَّة البُرجوازيَّة . [2]

وعندما نستقرئ الفقه السِّياسي الإسلامي نجده وَسَطاً بين الحُرِّيَّة المقيَّدة برأس المال وبين التّسيُّب الذي شهد الواقع أضراره ونهاياته المُحزنة .

فقد كانت المُعارضة السِّياسيَّة في الإسلام تُمارَس مع أشرف الخَلْق، وهو سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ، كما سبق بيانه في واقعة الحُديبية وغيرها، كما أنَّ أصحاب القرار هم أهل المُرقّعات، بينما استشهد أهل المال دون أنْ يُحرِّكوا مُرتكزات المُجتمع؛ كما في حادثة استشهاد سَيِّدنا عُثمان بن عفَّان ﷺ.

إنَّ الموقف من الدِّيمقراطيَّة يُبيِّن أزمة الأمَّة الرّاهنة في عدم وجود بديل لها، وهي مدعوَّة - اليوم عبر علمائها وقادة الرَّأي فيها - إلى تأصيل نموذج تَعَدُّدِي إسلامي الأصل عُروبي المنبت يحلُّ المُشكلة من جُذُورها .

قاعدة رَقْم (60):

(الإسلام وفقهه السِّياسي يدور مع المُحتوى، ولا يُجَمَّدُ مع المُصطلح، فالإسلام أَسَّسَ النُّظُم الأساسيَّة، أمَّا آليَّات التّطبيق، فهي ممَّا يجتهد فيها الإنسان إلاَّ أنْ يكون ثَمَّة نصٌّ، فلا اجتهاد في مورد النَّصِّ، والدِّيمقراطيَّة وسيلة لتحقيق العدالة، ولا مانع من تأطير الجديد، ولكنَّها خيرُ موجود حتَّى يتوافر المفقود) .

---

(1) انهيار اللِّيبراليَّة الجديدة، نيلسون سوزار، ترجمة جعفر علي السُّوداني، ص24، بيت الحكمة، ط1، 1999 م.

(2) انهيار اللِّيبراليَّة الجديدة، ص 27.

المبحث الخامس:

قواعد الحرب والسَّلام في ضوء المُتغيِّرات السِّياسيَّة

المطلب الأوَّل:

الثّوابت والمُتغيِّرات في ضوء القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطهَّرة

في اللُّغة الثّابت: اسم فاعل من ثَبَتَ الشّيء ثباتاً وثبوتاً، فهو ثابت وثبيت، وثبت. ويقال: ثبت ـ مُحرّكة ـ على العدل الضّابط، وقد يسكن، ويقال ثَبْتٌ ـ بالتّسكين ـ على الكتاب الذي يُذكر فيه الأسانيد، والجَمْع الثّوابت.

والثّبات فيه معنى الدّيمومة والاستمرّار والمُلازمة والبقاء، وفي القُرآن الكريم: : ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[1]، و﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ﴾[2]، وفيه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3]، وفيه: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾[4]، وفيه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾[5].

---

(1) إبراهيم: 24.

(2) إبراهيم: 27.

(3) الرّعد: 39.

(4) البقرة: 265.

(5) النّساء: 66.

والمُتغيِّر اسم فاعل من تغيَّر، ومعناه تحوَّل، ويُقال: غيَّره إذا جعله غير ما كان وحَوَّله، وبدَّله، وفي التَّنزيل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [1]، وفيه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [2].

والثّابت والمُتغيِّر اصطلاحان حديثان سَرَيَا في كلام أهل الشَّريعة من لدن الأدباء؛ حيثُ تكلَّموا في الأدب عن الثّابت والمُتحوِّل، وعَبَّرَ بعضهم عن ذلك بالثّابت والمُتغيِّر، وتوسَّعَ آخرون - في ظلِّ اضطراب المُصطلحات في عصرنا - إلى التّعبير عن ذلك بالأصالة والمُعاصرة، وبالقديم والحديث، وبالمُطلق والنّسبي، وبالتُّراث والحداثة، وكُلٌّ من هذه المُصطلحات الثّنائيَّة وُضعت بإزاء معانٍ مُختلفة بينهما فوارق شتَّى، إلاَّ أنَّ الأمر أصبح فوضى في استعمال المُصطلحات بإزاء المفاهيم.

والتّقابل بين الحادث والقديم شغل بال الأوَّلين من الفلاسفة وعُلماء الكلام، إذ مثلت العلاقة بينهما مُشكلة كبيرة نَتجَ عنها - في مُحاولة حَلِّهَا - القَوْل بالحُلول والاتِّحاد، والقول بالقَدَر، والجَبْر، والاختيار، والقول بحوادث لا أوَّل لها، والقول بوجود ما لا نهاية له في عالم الموجودات، وغيرها من المسائل والمُشكلات التي نتجت عن تلك الثّنائيَّة، والتي تُرشدنا إلى وُجوب دقَّة فَهْم العلاقة التي من هذا النَّوع.

ومثل تلك العلاقة ما بين الثّابت والمُتغيِّر، والأمر لإدراك مثل هَذَا يتوقَّف على فَهْم الطَّرفَيْن أوّلاً، ثُمَّ فَهْم العلاقة بينهما، فما معنى الثّابت في الشَّريعة؟

أطلق العُلماء على هذا الجانب مرَّة (الإجماع) ومرَّة أخرى (المعلوم من الدِّين بالضّرورة)، علماً أنَّ حقيقة الإجماع الأصولي هِيَ نفسها المعلوم من الدِّين بالضّرورة، وهو ذلك القدر الذي يُمثِّل دين الإسلام، ويُمثِّل هُويَّته وحقيقته؛ بحيثُ لا يُتصوَّر إسلام بدونه، و**هذا** القدر يمكن - باطمئنان - أنْ تطلق عليه (الثّابت): لأنَّه يُلازم حالة واحدة وصورة واحدة لدى جميع أشخاص الأمَّة في كُلِّ مكان وزمان، وعلى كُلِّ حال، وهي الجهات الأربع للتّغيُّر. [3]

---

(1) الرّعد: 11.

(2) الأنفال: 53.

(3) الثابت والمُتغيِّر في الشّريعة الإسلاميَّة، د. علي جمعة، ص 3، شبكة الإنترنيت.

ولقد اتَّفق المُسلمون على وقوع الإجماع وعلم المُجتهدين به، وصحَّة نقله للأمَّة في مساحة ما هو معلوم من الدِّين بالضّرورة، ويُسِّميه الشّافعي: إجماع العامَّة، وذلك كإجماعهم على وُجوب الصَّلاة والزّكاة والحجّ وصيام رمضان، (وليس شوّال ولا مُحرَّم مثلاً)، وأنَّ الوُضوء شرط للصّلاة، وأنّه قبلها (وليس بعدها كما يُمكن أنْ يُوصل إليه التّحليل اللُّغوي للآية)، وأنَّ البيع حلال، والزّواج حلال، وأنَّ هُناك أحكاماً للإيلاء، والظّهار، والطّلاق، والقصاص، والحدود، وغير ذلك من مُستويات الإجماع، حتى يصل إلى أنَّ الطَّواف إنَّما هو بجوار البيت عن يسار الطَّائف، وأنَّ البدء يكون بالصّفا، وأنَّ النّبي ﷺ مدفون في المدينة، وأنَّ القبلة هي الكعبة، وأنَّ السّرقة، والزّنا، والرّبا، والقتل، والعُدوان، والخمر، والخنزير، والميتة، حرام.

أمَّا إجماع الخاصَّة - وهم المُجتهدون - فقد وقع النّزاع في إمكانه، ثُمَّ في صحَّته، ثُمَّ نوعه المقبول، إجماع الصّحابة، أو إجماع أهل البيت، أو إجماع المصرَيْن، أو الحَرَمَيْن، إلى غير ذلك، وهذا الإجماع قال العُلماء بحُجِّيَّته، وأنَّه واقع ومنقول، وله أحكام، ولكنْ؛ يكثر النّزاع في دعواه، حتَّى قال الإمام أحمد: (مَن ادَّعى الإجماعَ فقد كذب)، وعلى ذلك فهو مُتردِّدٌ بين الثّابت والمُتغيِّر تبعاً للنّاظر فيه، فإنْ صَدَّق بأنَّه إجماع جَعَلَهُ من الثّابت، وإنْ أَنْكَرَ جَعَلَهُ من المُتغيِّر.

أمَّا المُتغيِّر في الشَّريعة الإسلاميَّة فهو: ما كان محلَّ ظنٍّ ونَظَر، والظَّنُّ إدراك الطَّرف الرّاجح، والنَّظر ترتيب أمور معلومة للتّوصُّل بها إلى مجهول، فهو مُكوَّن من مُقدِّمات قد تكون ظنِّيَّة تحتاج إلى إقامة دليل وبيان جهة دلالته، ومن هُنا يُمكن مُناقشة الدّليل، ويُمكن مُناقشة دلالته على المدلول، وبذلك يُخرِج المسألة من حَدِّ الثّبات إلى حَدِّ التّغيُّر.

ومساحة كُلِّ النَّظَر في الشَّريعة قليلةٌ في أصول الأبواب، كثيرةٌ في فُروعها، فالثّابت في جُملة الواجبات والمُحرَّمات كبير، ولكنْ؛ في فُرُوعها المُتغيِّر هو الكبير.

فيُمكن أنْ نقول: إنَّ الفُرُوع الخارجة عن الإجماع - والتي هي محلُّ نَظَر وتفكُّر - تُمثِّل جُزءاً من المُتغيِّر.

وربَّما يأتي الاختلاف في المُتغيِّر من تغيُّر الأحكام والفتاوى، وذلك أنَّ هُناك فَرْقاً بين كُلٍّ من الفقيه والمُفتي والقاضي.[1]

لقد جاء الإسلام العظيم لتحقيق أهداف مُحدَّدَة في حياة الإنسان والمُجتمع، فهو يدور معها عبر كتابه العظيم وسُنَّة نبيِّه ﷺ المُطهَّرَة، فهُناك ثوابت حَدَّدَها الشَّارع لا يجوز - شرعاً - تجاوزها.

لقد حَدَّدَت القاعدة الشَّرعيَّة منطلق الفَهْم؛ وهي (لا اجتهاد في مورد النَّصِّ)، فَكُلُّ نَصٍّ شرعي يُعَدُّ من الثّوابت التي لا يجوز تبديلها، فمن الثّوابت أركان العقيدة في الإسلام التي أجمعت عليها الأمَّة من الإيمان بالله، وملائكته، وكُتُبه، ورُسُله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشرِّه، وكذلك أصول الأخلاق والسُّلوك، وكذلك أركان العبادات الثّابتة التّوقيفيَّة، أمَّا غير هذه الأمور فهي تُعَدُّ من المُتغيِّرات التي يجتهد فيها المُسلمون على وُفق مُقتضيات مصلحة المُجتمع المُسلم، بناءً على أصول الشَّريعة ونُظُمها العامَّة، ويجوز لهم أنْ يقتبسوا من الأمم الأخرى كُلَّ ما يُصْلِحُ الحياة، ولا يتناقض مع نصوص الشَّريعة.

فلا يمكن للأمَّة الإسلاميَّة أنْ تُناقش توحيد الله - تعالى - بوصفه من الثّوابت الأساسيَّة في عقيدة الأمَّة، ولا يجوز لها أنْ تُناقش عدد ركعات الفرائض، ولا مقدار الزّكاة، باعتبار ذلك منصوصاً عليه في نصوص الشّريعة ونُظُمها العباديَّة، بينما يُمكن للمُجتهدين من الأمَّة أنْ يُناقشوا مُؤسَّسات النِّظام السِّياسي في الإسلام، باعتبار أنَّ الشَّارع تركها طليقة يتحدَّدُ الموقف منها بناءً على المصلحة الشَّرعيَّة وثوابت المنهج السِّياسي الإسلامي.

لقد أعلن النَّبيُّ ﷺ دينَ التّوحيد في مكَّة المُكرَّمة، وبقي يُصلِّي في الكعبة وفيها ثلاثمائة وستُّون صنماً، ولم يستهدف تكسير صنم واحد منها؛ لأنَّه أراد أنْ يبني القاعدة أوَّلاً، وقد حصل ذلك عبر تخريج المُتربِّين في مدرسة دار الأرقم.

---

(1) الثابت والمُتغيِّر في الشّريعة الإسلاميَّة، ص 4، وللتّوسُّع في ذلك يُراجع الثابت والمُتغيِّر في مسيرة العمل الإسلامي للدكتور صلاح الصّاوي، مطبعة وزارة التّربية، ط1.

إنَّ الثّابت الأوَّل في عمليَّة التّغيير في الإسلام هو عقيدة التّوحيد، وهو منهج مُشترك لجميع الدّعوات الرِّساليَّة: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.[1]

وأمَّا الثّابت الثّاني فهو أنَّ لكُلِّ نبيٍّ عدواً: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾[2]. وكان هذا العدوُّ يبرز دائماً بعد أنْ يُبلِّغ بالرِّسالة، ويدعو إليها، فيأخذ على عاتقه مُحاربتها والكيد لها ولصاحبها، فيكون هو دائماً البادئ بالحرب والعداوة وإغلاقه لباب الحوار والجدال الحسن.

إنَّ كُلَّ ما يتعلَّق بالعقيدة، والعبادات، والمرجعيَّة، والحلال، والحرام، ومُختلف التّعاليم الأساسيَّة، يدخل ضمن الثّوابت، أمَّا ما يتعلَّق بخُصوصيَّة وضع ما في الزَّمان والمكان من جهة السُّلطة، والعلاقات، والتّركيبات الاجتماعيَّة، وموازين القوى، وأشكال الصِّراع، فهذه كُلُّها تدخل ضمن المُتغيِّرات، لكنَّ التّعامل وإياها يجب أنْ يظلَّ مُرتبطاً بالهدف الكُلِّي وبالمرجعيَّة الإسلاميَّة، وهو يُحسن مُعالجتها وإنزال النَّصِّ على واقعها المُتغيِّر.[3]

إنَّ الأمَّة المُسلمة وهي تخوض مهمَّة المُتغيِّرات العملاقة عليها أنْ تعرف أنَّ الذي يُوحِّدها ويبني التّجانس بين فصائلها هو الجهاد وحده، وأنَّه لو لم يكن للجهاد إلاَّ هذه الحسنة لاستحقَّ أنْ يكون طريق عزَّة ومجد.

قاعدة رَقْم (61):

(الثّوابت والغايات أصولٌ لا يُمكن تجاوزها في الفقه السِّياسي الإسلامي، بينما تكون الوسائل مُتجدِّدَة ومُتغيِّرة، والثّابت هو المنصوص عليه شرعاً، أمَّا المُتغيِّر فهو مصلحة مُرسَلَة).

---

(1) الحجر: 94، الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج10/ 41.

(2) الفُرقان: 31، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج13/ 20.

(3) في نظريَّات التغيير، مُنير شفيق، 18، النّاشر للطِّباعة والنَّشْر، ط1، 1994م.

المطلب الثَّاني:

أثر المُتغيِّرات على قواعد الحرب والسَّلام
(العالم الإسلاميّ والقرن الحادي والعشرون)

إنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي ـ الذي نحن بصدد وضع لبنات أوَّليَّة في تقعيد قواعد رئيسيَّة فيه، بناءً على شرعيَّتها المُستنبَطَة من النَّصِّ، وكذلك واقعيَّتها بتحقيقها لمصلحة المُسلمين في الظّرف الذي يعيشونه ـ ينبغي له أنْ يُراعي المُتغيِّر في ساحة الصِّراع العالمي.

وبناءً على أنَّ الأمم كُلَّها قد أعَدَّت أدواتها للدُّخول إلى الألفيَّة الثَّالثة عبر اجتهاد في مُؤسَّسات جديدة، لذا؛ ينبغي على الأمَّة الإسلاميَّة ـ عبر علمائها المُتنوِّرين المُجتهدين ـ أنْ تجتهد ـ أيضاً ـ في بناء مثل هذه المُؤسَّسات، وإلاَّ سيفوتنا رَكْبُ الأمم، ونزداد تخلُّفاً على تخلُّفنا السَّابق.

لقد وصل العالم إلى عهد دَمْج التّكتُّلات المُتصارعة، وقد ابتُكرت أدوات جديدة، بينما تعيش أمَّتنا في الماضي، فها هي أمم الأرض كُلُّها تريد أنْ تصبغ الألفيَّة الجديدة بلون حضارتها.

قال الإمام الكاساني في "بدائع الصّنائع": (إنَّ أهل الكتاب إنَّما تُركوا بالذِّمَّة، وقبول الجزية، لا لرغبة فيما يُؤخَذ منهم، أو طمع في ذلك، بل للدّعوة إلى الإسلام، ليُخالطوا المُسلمين، فيتأمَّلوا محاسن الإسلام وشرائعه، وينظروا فيها، فيروها مُؤسَّسة على

ما تحتمله العقول وتقبله، فيدعوهم ذلك إلى الإسلام، فيرغبون فيه، فكان عقد الذِّمَّة لرجاء الإسلام).[1]

وتظهر هذه المعاني العظيمة في قول وفد المُسلمين لرُستم قُبيل القادسيَّة: (والله، لإسلامكم أحبُّ إلينا من غنائمكم).[2]

جاء في كتاب السِّياسة الشَّرعيَّة ما نصُّه: (الأمَّة غير الإسلاميَّة التي لم تبدأ المُسلمين بعُدوان، ولم تعترض لدُعاة الإسلام، وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على مَنْ يشاؤون، ويُقيمون براهينهم بما يريدون، لا تُقاوم داعياً، ولا تفتن عدوّاً، فهذه لا يحلُّ قتالها، ولا قطع علاقتها السّلميَّة، والأمان بينها وبين المُسلمين ثابت لا يبذل، يعني (الجزية) أو عقد، وإنَّما هو ثابت على أساس أنَّ الأصل السِّلْم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عُدوان على المُسلمين أو على دعوتهم.

وكذلك يقول: (*الجهاد مشروع لحماية الدّعوة الإسلاميَّة، ودفع العُدوان على المُسلمين، فمَنْ لم يجب الدّعوة، ولم يُقاومها، ولم يبدأ المُسلمين باعتداء، لا يحلُّ قتاله، ولا تبديل أمنه خوفاً*).[3]

قاعدة رَقْم (62):

(الفقه السِّياسي الإسلامي مُستقبليُّ الوُجهة والهدف، فإسلام الآخرين أَحَبُّ للمُسلمين من غنائمهم، واندماج المُسلمين في العالم المُتحضِّر مدعاة لقبول محاسن الإسلام، وإذا تُرك دُعاة الإسلام أحراراً في دولة فلا يحلُّ ـ حينئذ ـ قتالها).

---

(1) بدائع الصّنائع، الكاساني، 7 / 111.

(2) عصر الخلافة الرّاشدة، د. أكرم ضياء العُمَري، ص 353 فما بعدها، مكتبة العبيكان، ط 1.

(3) السِّياسة الشّرعيَّة، عبد الوهاب خلاَّف، 74 ـ 75.

المطلب الثّالث:

الغرب العادل والغرب الظّالم في منظور الفقه السّياسي الإسلامي

ينطلق تحديد الفَهْم في هذه القضيَّة الخطيرة من قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. [1]

ومن قول الرَّسول مُحمَّد ﷺ عندما أمر الصَّحابة بالهجرة إلى الحبشة قائلاً: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإنَّ بها مَلِكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صِدْق، حتَّى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتُم فيه». [2]

إنَّ النَّظرة القائلة بأن كُلَّ غير المُسلمين ينصبُّون في معسكر واحد هي نظرة خاطئة، وغير شرعيَّة للأدلَّة أعلاه، فضلاً عمَّا تقدَّم في موضوع التَّحالف والمرحليَّة، هذا؛ فضلاً عن أنَّ تجميع القوى كُلِّها، واستنفارها ضدَّ الإسلام إذا قام به الخصوم يُمكن أنْ يُقبل بوصفه سُنَّة كونيَّة من سُنن التَّدافع.

أمَّا إذا كَانَ هَذَا التَّجميع بسبب بساطة تفكير بعض العاملين للإسلام وبعض الذين تصدَّروا على وُفق عوامل معروفة فإنَّ هذا مِمَّا لا يُمكن قبوله في المنهج السِّياسي الإسلامي وحِمْلٌ لا يتحمَّله كاهل المُسلمين.

---

(1) المُمتحنة: 8.

(2) البداية والنّهاية، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدّمشقي، 2/ 64.

قال ابن تيميَّة رحمه الله: (وأمَّا النّصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رُسُلَه بعد صلح الحُديبيَّة إلى جميع المُلوك يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل إلى قيصر، وإلى كسرى، وإلى المُقوقس، والنّجاشي، ومُلوك العرب بالشّرق والشّام، فدخل في الإسلام من النّصارى وغيرهم).[1]

يقول الشّيخ عبد الوهاب خلاَّف: (*الإسلام أَسَّسَ علاقات المُسلمين بغيرهم على المُسالمة والأمان، لا على الحرب والقتال، إلاَّ إذا أُريدوا بسوء لفتْنَتهِم عن دينهم، أو صَدِّهم عن دعوتهم، فحينئذ يُفرض عليهم الجهاد، دفعاً للشَّرِّ، وحماية للدَّعوة، ولو أنَّ غير المُسلمين كفّوا عن فتْنَتهم، وتركوهم أحراراً في دعوتهم، ما شهر المُسلمون سيفاً، ولا أقاموا حرباً*).[2]

وقد ورد عن عُمَر بن الخطَّاب ﷺ أنَّه قال: (أُوصي الخليفة من بعدي بذمَّة رسول الله ﷺ خيراً، أنْ يوفي لهم بعهدهم، وأنْ يقاتل من ورائهم، وألاَّ يُكلَّفوا فوق طاقتهم).[3]

وجاء في "السّير الكبير وشرحه": (دار الذِّمَّة تكون من جُملة دار الإسلام).[4]

وجاء في المُغني: (وإذا عقد الإمام الذِّمَّة فعليه حمايتهم من المُسلمين، وأهل الحرب، وأهل الذِّمَّة؛ لأنَّه التزم بالعهد حفظهم).[5]

قاعدة رَقْم (63):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يعتمد سياسة الفرز والتّمايز، وينأى عن سياسة التّعميم، فليس الخصوم كلُّهم سواء، فمنهم العادل، ومنهم الظّالم، كُلٌّ بحسب عمله وموقفه).

---

(1) رسالة القتال، ابن تيميَّة، 125.

(2) السِّياسة الشّرعيَّة، الشّيخ عبد الوهاب خلاَّف: 76 ـ 77.

(3) الأموال، أبو عُبيد، 12، مُؤسَّسة ناصر للثّقافة، ط1، 1981، الخراج لأبي يُوسف، 135.

(4) السِّير الكبير، الإمام مُحمَّد بن الحسن، وشرحه الإمام السّرخسي، 5/ 1703، تحقيق صلاح الدِّين المُنجِّد، مطبعة مصر، 1958 م.

(5) المُغني، ابن قُدامة، 10/ 623.



الفصل الرّابع:

قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي في ضوء المُتغيِّرات

(ميِّزات الفقه السِّياسي الإسلامي وخصائصه)



المبحث الأوَّل:

بين الثّوابت والمُتغيِّرات

المطلب الأوَّل:

تعريف الثّوابت والمُتغيِّرات، ولماذا الفَصْل بينهما؟

يُمكننا أنْ نُعـرِّف الثّوابـت في الدِّيـن بأنَّـها تلـك الأصـول التـي جعلـها الشَّـارع قطعيَّـات ومُسلَّمات لا يجوز الاجتهاد فيها، ولا يجوز تغييرها ولا تبديلها مهما تقادمت العهود، بينما تُعرَّف المُتغيِّرات بأنَّها كُلُّ مـا يتعـرَّض للاجتهاد والتَّغيير حسب الظّروف والأحـوال وتبـدُّل المكان وضرورات المُجتمع.

يقول ابن تيميَّة ـ رحمه الله ـ بشأن أدب الاختلاف: (وأمَّا الاختـلاف في الأحكـام فـأكثر من أنْ ينضبط، ولو كان كُلَّما اختلف مُسلمان في شيء تهاجرا، لم يبقَ بـين المُسـلمين عصمـة ولا أُخوَّة).[1]

ولهذا؛ طلب ثلاثة من خُلفاء بني العبَّاس من الإمام مالك ـ رحمه الله ـ أنْ يحملوا الأمَّة على كتابه المُوطَّأ، وأنْ يجمعوا كلمتها حوله، فلم يُجبهم إلى ذلك، وكـان ذلـك كمـا يقـول ابن كثير ـ رحمه الله ـ من تمام علمه واتِّصافه بالإنصاف، وهؤلاء الثّلاثة هم الخليفة أبو جعفـر المنصور، وابنه المهدي، وحفيده هارون الرّشيد، وكان ممَّا قاله للمنصـور، كمـا في روايـة ابـن

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، 4/ 173.

عساكر: (لا تفعل هذا، فإنَّ النَّاس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كُلُّ قوم منهم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف النَّاس وغيرهم، وإنَّ رَدَّهم عمَّا اعتقدوه شديد، فَدَعِ النَّاس وما هُم عليه، وما اختار أهل كُلُّ بلد منهم لأنفسهم، فقال: لَعَمْري لو طاوعني على ذلك لأمرتُ به). [1]

يقول د. صلاح الصّاوي: (الثّوابت والمُتغيِّرات تعبير يُقصد به في المقام الأوَّل التّفريق بين مواضع الإجماع والنّصوص القاطعة التي لا تحلُّ المُنازعة فيها، ويُعَدُّ الخُروج عنها خُروجاً عن جماعة المُسلمين واتِّباعاً لغير سبيل المُؤمنين وبين موارد الاجتهاد التي لا يُطبَّق فيها على المُخالف لظنيَّة مداركها ثبوتاً أو دلالة، لتكون الأولى وحدها هي معقد الولاء والبراء، وليسعنا في الثَّانية ما وسع سلفنا الصّالح، فيتكلَّم النَّاس فيها بالبيِّنات والحُجج العلميَّة، مع بقاء الأُلفة والعصمة وأخوة الدِّين.

وعلى هذا؛ فإنَّ الثّوابت يُقصد بها القطعيَّات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحُجَّة بيِّنة في كتابه، أو على لسان نبيِّه ﷺ، ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد، ولا يحلُّ الخلاف فيها لِمَنْ علمها، بالإضافة إلى بعض الاختيارات العلميَّة الرّاجحة، التي تُمثِّل مُخالفتها نوعاً من الشّذوذ أو الزّلل). [2]

قال الإمام الشَّافعي: (كُلُّ ما أقام به الله الحُجَّة في كتابه أو على لسان نبيِّه منصوصاً بَيِّناً، لم يحلّ الاختلاف فيه لِمَنْ علمه). [3]

وهي التي يُسمِّيها ابن تيميَّة الشَّرع المُنزَّل، وهو ما شرَّعه الله ورسوله من الأقوال والأعمال مِمَّا ليس للاجتهاد فيها مجال.

حيثُ يقول رحمه الله تعالى: (لفظ الشَّرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام: أحدها الشَّرع المُنزَّل، وهو الكتاب والسُّنَّة، واتِّباعه واجب، مَنْ خرج عنه وَجَبَ قَتْله، ويدخل فيه أصول

---

(1) كشف الغطاء، ابن عساكر، 47.

(2) الثوابت والمُتغيِّرات، د. صلاح الصّاوي، ص31.

(3) الرِّسالة، الإمام الشَّافعي، ص560.

الدِّين، وفُرُوعه، وسياسة الأمـراء ووُلاة المـال، وحُكْـم الحُكَّـام، ومشيخة الشّيوخ، وغير ذلك، فليس لأحد من الأوَّلين والآخرين خُروج عن طاعة الله ورسوله)[1].

وأمَّا الثَّاني؛ فهو الشَّرع المُؤَوَّل، وهو موارد النّزاع والاجتهاد بين الأمَّة، فَمَنْ أخذ فيمـا يسوغ فيه الاجتهاد أُقرَّ عليه، ولم تجب على جميع الخَلْق مُوافقته، إلاَّ بحُجَّة لا مَـرَدَّ لـها مـن الكتاب والسُّنَّة)[2].

وأمَّا الثَّالث؛ فهو الشَّرع المُبدَّل؛ وهو ما كان بديلاً مذموماً عن الشَّرع الرَّبَّاني.

ويقول ابن القيِّم رحمه الله تعالى: (وأمَّا الحُكْم المُؤَوَّل؛ فهو أقـوال المُجتـهدين المُختلفـة التي لا يجب اتِّباعها، ولا يُكَفَّر؛ ولا يفسق مَنْ خالفها، فإنَّ أصحابها لم يقولوا: هذا حُكْم الله ورسوله، بل قالوا: اجتهدنا برأينا، فَمَنْ شاء قبله، ومَنْ شـاء لـم يقبلـه، ولـم يُلزِمـوا بـه الأمَّة، قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: (هذا رأيي، فَمَنْ جاءني بخير منه قبلناه)، ولـو كـان هو عَيْنُ حُكْم الله لما ساغ لأبي يُوسف ومُحمَّد وغيرهما مُخالفته فيه)[3].

وقال الإمام الشّاطبي رحمه الله: (مجال الاجتهاد المُعتبَرِ هي ما تـردَّدت بـين طرفَيْـن، وضح في كُلٍّ منهما قصد الشَّارع في الإثبات في أحدهما والنَّفي في الآخر، فلم تنصرف ـ البتَّة ـ إلى طرف النّفي ولا إلى طرف الإثبات)[4].

ويقول الإمام الغزالي في المُستصفى: (المُجتـهد فيـه: كُلُّ حُكْـم شـرعي ليس فيـه دليـل قطعي، وما اتَّفقت عليه الأمَّة من جليَّات الشَّرع، وفيها أدلَّة قطعيَّة يأثم فيها المُخالف، فليس ذلك محلَّ اجتهاد)[5].

---

(1) مجموع الفتاوى، 35 / 395.

(2) مجموع الفتاوى، 35 / 395.

(3) الرُّوح، ابن قيِّم الجوزيَّة، 276 ـ 277.

(4) المُوافقات، الشّاطبي، 4 / 155.

(5) المُستصفى، الغزالي، 2 / 354.

ويقول ـ أيضاً ـ عند حديثه عن الشّرط الرّابع للمُنكر: (أنْ يكون كونه مُنكراً معلوماً بغير اجتهاد، فَكُلُّ ما هو محلٌّ اجتهاد فلا حسبة فيه، فليس للحنفي أنْ يُنكر علـى الشّافعي أكْله الضَّبّ والضّبع ومتروك التّسمية، ولا للشّافعي أنْ يُنكر على الحنفي شُربه النَّبيذ الذي ليس بمُسكر، وتناوله ميراث ذوي الأرحام، وجلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار، إلى غير ذلك من مجاري الاجتهاد).[1]

قال ابن تيميَّة: (والنّزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يفض إلى شرٍّ عظيم من خفاء الحُكْم، ولهذا؛ صَنَّفَ رجل كتاباً سَمَّاه «كتاب الاختلاف»، فقال أحمد بن حنبل رحمه الله: سَمِّه: «كتاب السَّعة» ونقل بعض العُلماء أنَّه كان يقول: إجماعهم حُجَّة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة).[2]

وبناءً على هذا الفَهْم؛ ***فإنَّ الأمَّة تجتمع على الثّوابت، ويُباح لها أنْ تختلف تنوُّعاً في المُتغيِّرات، وهذه مسألة دقيقة جدّاً في الفقه السِّياسي الإسلامي، فما أحوج أمَّتنا إلى أنْ تتنوَّع في مناهج العمل لإثراء حركة الأمَّة وتكاملها في مُواجهتها الحضاريَّة، بينما تتوحَّد على القطعيَّات والثّوابت.***

وتتحدَّد أهمِّيَّة الفصل بين الثّوابت والمُتغيِّرات، باعتبار أنَّ الأمَّة تتجمَّع على الثّوابت، فيكفر جاحدها، بينما تتعدَّد فصائل الأمَّة ومشاربها في المُتغيِّرات المُوجِبة للاجتهاد والاستجابة الشَّرعيَّة للنّازلة، فتتوسَّع جماهير الأمَّة، وتتفسَّح لبعضها في مجالس الدّعوة والعمل والفقه.

يقول د. حسن التُّرابي: (فالوجود الكوني كُلُّه حادثات تزول وتحول، والتَّديُّن هو مُحاولة لعبادة الله من خلال التّفاعل مع تلك الحادثات، فلابُدَّ للمُتديِّن ـ إذن حتَّى يثبت مع المعنى الدِّيني الأزلي ـ أنْ يتقلَّب مع هذه الحادثات، وأنْ يتطوَّر، حتَّى يضمن دائماً استقامة على القبلة والوجهة إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليكون على صراط مُستقيم مهما تقلَّبت به

---

(1) إحياء عُلوم الدِّين، 2 / 352 ـ 354.

(2) مجموع الفتاوى، 14 / 159 ـ 160.

ظُروف الدّهر وأحواله. أمَّا إذا ثبت المرء على حالة واحدة من التَّديُّن، فإنَّ الدّهر بتقلُّبه سيجرفه، أو يقطعه عن وجه الله - سبحانه وتعالى - من حيثُ يحسب هو ويتوهَّم أنَّه ثابت على التَّوجُّه القديم). [1]

وهكذا؛ كانت حركة الدِّين في التّاريخ، فشاء الله أنْ يبعث رُسُلاً ليُحقِّق ذلك المعنى **في** كُلِّ بيئة مُعيَّنة، فمنهم - مثلاً - رسولٌ كَشُعيب عليه السلام قام بأمر الدِّين من خلال التّفاعل **مع** مُجتمع أشرك بالله، فَجَرَّهُ ذلك إلى صُور الظّلم الاقتصادي، وأكل أموال النَّاس، وخُسران الميزان، ولكنَّ شُعيباً عندما تصدَّى لتلك الظّواهر الاقتصاديَّة إنَّما أراد أنْ يُحقِّقَ ما يقتضيه شرعاً أصل الاعتقاد الثّابت، وهو معنى التَّعبُّد لله - سبحانه وتعالى - وتوحيده من بعد أنْ أشرك به النَّاس، وابتغوا عن مرضاته عاجل المتاع الاقتصادي.

وجاء رسول من بعد شُعيب يدعو إلى ذات الوحدانيَّة الحقَّة من خلال مُجاهدة الشّرْك السِّياسي الذي تجلَّى في نظام الحُكْم المصري؛ حيثُ انتصب فرعون يتألَّه على النَّاس بسُلطان مُطلق، ولا يعترف في الحاكميَّة بسواه، وكان مُوسى عليه السلام من خلال مُكافحة الطّاغوت السِّياسي يدعو إلى تحقيق ذات المعنى الذي تحرّاه كفاح شُعيب ضدَّ صُورة أخرى من الباطل.

فالقِيَمُ في رسالات الأنبياء ثابتة مهما تبدَّلت الشّرائع، وعندما بُعث الرَّسول مُحمَّد ﷺ بالرِّسالة الخاتمة جعل الله - تعالى - طبيعة التّجدُّد وقابليَّتها مبثوثة في الإسلام العظيم أصلاً. [2]

قاعدة رَقْم (64):

(الثّوابت في الشَّريعة لا يتناولها الفقه السِّياسي الإسلامي اجتهاداً، وإنَّما يكون ذلك في المُتغيِّرات، وما ثبت بزمان يُحْكَمُ ببقائه ما لم يقم الدّليل على خلافه، والمشَقَّة تجلب التّيسير، والضَّرورات تُقَدَّرُ بقدرها).

(1) الحركة الإسلاميَّة والتَّحديث، د. حسن عبد الله التُّرابي، ص1، شبكة الإنترنت.

(2) الحركة الإسلاميَّة والتَّحديث، 3.

المطلب الثّاني:

مقاصد الشّريعة وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ البُحوث والرّسائل المكتوبة بخُصوص مقاصد الشَّريعة كثيرة ومُتعدِّدَة، وهي بالعشرات، ومن أجودها ما كَتَبَهُ الشّيخ الطَّاهر بن عاشور؛ وهو كتاب «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة»، و د. يُوسف العالم بعُنوان «المقاصد العامَّة للشّريعة الإسلاميَّة»، و د. أحمد الرّيسوني في كتابه «نظريَّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي»، وكتاب «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها» للأستاذ علال الفاسي.

أمَّا موضوع مقاصد الشَّريعة الذي نريد البحث فيه فهو مدى ارتباط مقاصد الشَّريعة بقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي في إطار المُتغيِّرات الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة.

نشأ تقنين قواعد مقاصد الشَّريعة أصلاً لاستيعاب حجم المُتغيِّرات وتقادم الزَّمان واختلاف المكان، وبالتّالي؛ ستكون الحاجة مُلحَّة لدوران الحركة الفكريَّة الإسلاميَّة مع مقاصد وقواعد عامَّة تعصم الأمَّة من أنْ تتجاوز أصولها إلى الانشغال بالفُرُوع والاجتهادات.

ولا يعني الاهتمام بمقاصد الشَّريعة تهميش أساسيَّات العبادة والمُعاملة، ولكنَّها تعني ضَبْطَ حركة الفقه والاجتهاد بموازين دقيقة وثابتة.

يُمكن تعريف القاعدة المقصديَّة بأنَّها (قضيَّة كُلِّيَّة يُعَبَّرُ بها عن معنى عامّ مُستفاد من أدلَّة الشَّريعة المُختلفة اتَّجهت إرادة الشَّارع إلى إقامته من خلال ما شَرَّعَ من أحكام) . [1]

فقد وُضِعت الشَّرائع لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل ، وكذلك فإنَّ تَرْكَ اعتبار المصالح في الأوامر الصّادرة عن الشَّارع يُعَدُّ مخالفة لقَصْده في تشريعها ، وإنَّ الأصل في العبادات التّوقُّف دون الالتفات إلى المعاني ، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني . [2]

وقال الشّاطبي رحمه الله : (مقاصد الشَّارع في بَثِّ المصالح في التَّشريع أنْ تكون مُطلقة عامَّة ، لا تختصُّ في باب دون باب ، ولا بمحلٍّ دون محلٍّ) . [3]

وقال الإمام الزّركشي رحمه الله تعالى : (فإنَّ ضبط الأمور المُنتشرة المُتعـدِّدَة في القوانين المُتَّحدة أوعى لحفظها ، وأدعى لضبطها) . [4]

لقد استهدفت الشَّريعة الغرَّاء تأسيس أهداف معلومة تسعى لتحقيقها حركة التَّشريع الإسلامي ، ومعنى الهدف في اللُّغة : (كُلُّ مرتفع عظيم من بناء ، أو كثيب رمل ، أو جبل ، ويُطلق على الغَرَض ، وجمعه أهداف كغَرَض وأغراض) . [5]

والمُراد بأهداف الشَّريعة : مقاصدها التي شُرِّعت الأحكام لتحقيقها ، ومقاصد الشَّارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دُنياهم وأُخراهم ، سواء أكان تحصيلها عن طريق جَلْب المنافع ، أو عن طريق دَفْع المضار . [6]

---

(1) إسلاميَّة المعرفة ، قواعد المقاصد ، حقيقتها ومكانتها في التَّشريع ، د . عبد الرّحمن إبراهيم زيد الكيلاني ، ص12 ، السَّنَة الخامسة ، العدد الثامن عشر ، 1999 ، وهذا التَّعريف منقول عن الجرجاني في التَّعريفات ، ص17 ، والسّبكي في الأشباه والنّظائر ، 1 / 11 ، والغزالي في المُستصفى ، 1 / 287 ، والآمدي في الأحكام ، 3 / 271 ، والشّاطبي في المُوافقات ، 2 / 37 .

(2) السَّابق ، ص13 .

(3) السَّابق ، ص47 .

(4) السَّابق ، ص51 .

(5) القاموس المُحيط ، الفيروز آبادي ، دار المأمون ، 1938 م ، 3 / 206 ، المصباح المُنير ، الفيُّومي ، مطبعة مُصطفى البابي الحلبي ، مصر ، 1983 .

(6) المقاصد العامَّة للشّريعة الإسلاميَّة ، د . يُوسف حامد العالم ، ص 79 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط2 ، 1994 ، وشفاء الغليل للإمام الغزالي ، ص 103 ، تحقيق أستاذنا الدُّكتور حمد عُبيد الكُبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1971 م ، طبعة وزارة الأوقاف العراقيَّة .

إنَّ مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ترتبط ارتباطاً أساسياً مع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، فلا قواعد بدون معرفة مقاصد الشَّارع في موارد التَّشريع جميعها، ومنها السِّياسة الشَّرعيَّة، وإذا كان غرض مقاصد الشَّريعة تحقيق أهدافها فإنَّ ذلك هو لبُّ وأساس قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، وسنرى أنَّ هذه القواعد مُقنَّنة على هذا الأساس.

قاعدة (65):

(مقاصد الشَّريعة مثابات لتأسيس قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، والأصل براءة الذِّمَّة، والأمور بمقاصدها، وإذا بطل الأصل يُصار إلى البَدَل).

المطلب الثّالث:

صراع مدرستَيْ العقل والنّقل
وأثر ذلك في قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي

العقل لُغة: هو الحجر، وهو العقل، قال تعالى: ﴿هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ﴾ والجَمْع عقول، والعاقل مَنْ يحبس نفسه، ويَرُدُّها عن هواها، وعقل الشّيء أدركه على حقيقته، وفهمه، وتدبَّره، وسُمِّي العقل عقلاً؛ لأنَّه يعقل صاحبه عن التَّورُّط في المهالك؛ أيْ يحبسه، فأصل اشتقاقه هو من الامتناع، يُقال: عقلت النّاقة ـ إذا منعتها من السّير.[1]

وأمَّا اصطلاحيّاً: فقد عُرِّف بتعريفات عدَّة، منها بأنَّه يُراد به صحَّة الفطرة الأولى، فيُقال لِمَنْ صحَّت فطرته: إنَّه عاقل، وكذلك عُرِّف بأنَّه ما يكتسبه الإنسان بالتّجارب، وغيرها من التّعاريف.[2]

قال الماوردي: (اعلم أنَّ لِكُلِّ شيء أسَّاً، ولكُلِّ أدب يُنبوعاً، وأسُّ الفضائل ويُنبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله ـ تعالى ـ للدِّين أصلاً، وللدُّنيا عماداً، فأوجب التَّكليف بكماله، وجعل الدُّنيا مُدبَّرة بأحكامه، وألَّف بين خَلْقه، مع اختلاف هِمَمِهم ومآربهم، وتبايُن أغراضهم ومقاصدهم).[3]

---

(1) لسان العرب، جمال الدِّين بن مكرم بن منظور، مادَّة (عقل).

(2) لتفصيل هذه التّعاريف، يُنظَر رسالة العقل في الفكر الإسلامي، وهي رسالة تقدَّم بها الأخ الدُّكتور إسماعيل مُحمَّد عوَّاد، وقد نُوقشت عام 1996، في بغداد، ص2 ـ 4.

(3) أدب الدُّنيا والدِّين، الماوردي، 2.

لقد أرسى القُرآن الكريم منهجاً عظيماً في البحث العقلي، وهو منهج الأنبياء، ولذلك قال ابن تيميَّة رحمه الله: (المنقول الصَّحيح لا يُعارضه معقول صريح قطّ). [1]

وقال أبو حامد الغزالي: (اعلم أنَّ العقل لن يهتدي إلاَّ بالشَّرع، والشَّرع لم يتبيَّن إلاَّ بالعقل، فالعقل كالأسِّ، والشَّرع كالبناء، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن له أسٌّ، فالشَّرع عقل من خارج، والعقل شرْعٌ من داخل، وهما متعاضدان، بل متَّحدان). [2]

بادئ ذي بَدء نقول بأنَّ الموقف من حُجِّيَّة العقل وعلاقة العقل بأصليْ التَّشريع ـ وهُما الكتاب والسُّنَّة ـ كان من أهمِّ القضايا التي اختلفت فيها وُجهات النَّظر مُنذ أنْ جاء الإسلام بمنهجه العظيم، مُقيماً ذلك على تتميم مكارم الأخلاق، عاداً العرب أمَّة حَمْل الرِّسالة.

ومن الطَّبيعي أنْ يحدث استقطاب حول أيٍّ من المحورَيْن ... العقل أم النّقل؟ وذلك فيما قبل الإسلام، ولكنْ؛ أنْ يحدث استقطاب حول أحدهما وترك الآخر بعد مجيء الإسلام فهذا مِمَّا يتعارض مع منهجيَّته بشكل عامّ في الوسطيَّة والشّمول والتّكامل.

لذلك؛ عَدَّ الإسلامُ العقلَ مناطاً للتَّكليف، فإذا أخذ ما وهب سقط ما وجب، وهي ما يُسمِّيها الأصوليُّون بعوارض الأهليَّة، إذ عَدَّ الفُقهاء العقلَ أوَّل شروط التّكليف للمُسلم في العبادات، والمُعاملات، وغيرها من تعاليم الإسلام. [3]

لقد جاء القُرآن الكريم في أوَّل آياته التي نزلت على سيدنا مُحمَّد ﷺ يقول:

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ وهذه السّورة كما قال القُرطبي: أوَّل ما نزل من القُرآن الكريم. وقال قتادة: القلم نعمة من الله ـ تعالى ـ عظيمة، لولا ذلك لم يقم دين، ولم يصلح عيش، فَدَلَّ على كمال كرمه ـ سبحانه ـ بأنَّه عَلَّم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظُلمة الجهل إلى نُور العلم، وذلك دليل على فضل علم الكتابة، لما فيه من المنافع العظيمة،

(1) مُوافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيميَّة، 1 / 86، مطبعة السنَّة المُحمَّديَّة، 1951 م.
(2) معارج القدس في مدارج النَّفْس، الإمام الغزالي، ص64، المكتبة العالميَّة، بغداد، 1990 م.
(3) الوجيز د. عبد الكريم زيدان، ص 102، دار إحسان، طهران، ط4، 1998 م.

التي لا يحيط بها إلاَّ هو، وما دُوِّنَتْ العُلوم، ولا قُيِّدَت الحِكَم، ولا ضُبِطَت أخبار الأوَّلين ومقالاتهم، ولا كُتُب الله المُنزَّلة إلاَّ بالكتابة، ولولا هي ما استقامت أمور الدِّين والدُّنيا، وسُمِّي قلماً لأنَّه يقلم؛ أيْ يقطع[1]. والقراءة في معناها الأعمِّ الأشمل تعني إشغال القُوَّة العقليَّة واستثمارها في جميع جوانب التَّنمية، كما جاء في الحديث الشَّريف أنَّ النَّبيَّ الكريم ﷺ قال: ﴿أوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ ـ تعالى ـ القلمَ ... الحديث﴾[2]. فكان خَلْقُ القلم أوَّلاً إشارة واضحة لتشكيل عقليَّة المُسلم على أساس علمي ومنهجي.

إنَّ القُرآن الكريم عندما يؤصِّل منهجيَّة البُرهان فهو بذلك قد وضع العقل في مكانه الطَّبيعي والحقيقي والفاعل إعمالاً لا إهمالاً، فقد جاء في القُرآن الكريم: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾[3] والبُرهان بعد ذلك هو دليلُ الصّدق، حتَّى لو انطَلَقَ منَ الخصم.

وقد كان القُرآن الكريم مُعجزاً في كُلِّ شئ، إذ احترم آراء الآخرين وقبل عرضها، وإذا رَدَّها فالرَّدُّ بالحُجَّة لا بالتَّعَسُّف؛ حيثُ جاء في مُحكم الكتاب: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ قال القُرطبي: هذا على وجه الإنصاف في الحُجَّة، كما يقول القائل: أحدنا كاذب، وهو يعلم أنَّه صادق وأنَّ صاحبه كاذب.[4]

وعندما يخاطب القُرآن الكريم بني الإنسان فإنَّه يُذكِّرهم بسبب الخطَّاب وهو العقل، فتارة يخاطبهم بـ ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾، وأخرى مُنكراً على مَنْ عنده قلبٌ لا يعقلُ به: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ قال القُرطبي: أضاف العقل إلى القلب لأنَّه محلُّه، كما أنَّ السَّمع محلُّه الأذن، قال ابن عبَّاس ومُقاتل: لَمَّا نزل: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَـٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ﴾، قال ابن أمّ مكتوم: يا رسول الله، فأنا في الدُّنيا أعمى، أ فأكون في الآخرة أعمى؟ فنزلت: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ ... فكأنَّهم أهملوا

---

(1) العَلَق: 1 ـ 5، ويُنظَر لذلك الجامع لأحكام القُرآن، م10، ج20/ 82.

(2) يُنظَر فتح الباري، 13/ 394، 396، وهو في كتاب السُّنَّة لابن أبي عاصم، 1/ 48 ـ 49.

(3) البقرة: 111، جامع البيان، ج1/ 493.

(4) سبأ: 24، ويُنظَر لذلك الجامع لأحكام القُرآن، م 7، ج14/ 191.

هذه النّعمة العظيمة، وهي نعمة العقل التي جَعلها الله ـ تعالى ـ سبباً لاستجلاب الخير ودفع الشَّرِّ.[1]

وقد ضرب القُرآن الكريم مثلاً بالذين تمكّنوا من وسيلة الفَهْم، إذ مَنَّ الله عليهم بمادَّة الفَهْم، وهي العلم، ولكنَّهم أهملوها، إمَّا بعدم تحويلها إلى منهج عن طريق العقل أو بعدم العمل بها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ قال القُرطبي: ضَرَبَ مثلاً لليهود لمَّا تركوا العمل بالتّوراة، ولم يؤمنوا بمُحمَّد ﷺ و (حملوا التّوراة) أيْ كُلِّفوا العمل بها، والأسفار جمع سفر، وهو الكتاب الكبير؛ لأنَّه يُسفر عن معنى إذا قُرئ، وفي هذا تنبيه من الله ـ تعالى ـ لِمَنْ حمل الكتاب أنْ يتعلَّم معانيه، ويعلم ما فيه، لئلاَّ يلحقه من الذَّمِّ مالحق هؤلاء.[2]

أمَّا الأنبياء والمُرسَلون، فقد استخدموا آيات الله ـ تعالى ـ المبثوثة في الكون المخلوق وسيلة لإقناع النَّاس بتوحيد الله ـ تعالى ـ وعبادته حقَّ العبادة.

ومن أروع الأمثلة على هذه المنهجيَّة التي ذكرها الباري ـ عَزَّ وجَل ـ في القُرآن الكريم كمنهج تأسٍّ واتِّباع هو ما حَصَلَ بين الرَّسول الكريم إبراهيم عليه السلام والنّمرود، إذ جاء في مُحكم الكتاب: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ والمقصود في هذه الآية النّمرود كما ذكر ذلك الإمام الطَّبري.[3]

استخدم إبراهيم العقل الذي يدلُّ على أنَّ سُنَن الكون ثابتة وهي بيد القادر الخالق الأزلي؛ ومنها إتيان الشّمس من المشرق، وهو فِعْلٌ منسوبٌ لله تعالى، فَمَنْ ادَّعى الألوهيَّة وَجَبَ عليه أنْ يقوم بمُستلزماتها، ومن أبرز هذه المُستلزَمات خَرْقُ القانون الكوني بقانون

---

(1) الحجّ: 46، ويُنظَر الجامع لأحكام القُرآن، م6، ج12/ 52.

(2) الجمعة: 5، ويُنظَر في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م9، ج18/ 62.

(3) البقرة: 258، جامع البيان، م3، ج3/ 24.

آخر، وبما أنَّ النّمرود لم يكن إلهاً، وإنَّما هو زاعم للألوهيَّة فإنَّه انهزم أمام الحُجَّة والبُرهان من إمام الحُنفاء والمُوحِّدين.

وعَدَّ القُرآن الكريم آيات الكون والخَلْق حُجَّة على العقل السّليم في انتهاج منهج التّوحيد، فقد جاء في سورة آل عُمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [1] والآيات ـ هُنا ـ هي الحُجج الدّامغة على أهل العُقول الرّاسخة؛ حيثُ إنَّ الكون المخلوق ـ وهو خَلْقُ الله تعالى ـ لا يتعارض مع الكون المقروء، وهو عِلمُ الله المُتمثِّل بعضُهُ في (القُرآن الكريم).

والإنسان كائنٌ عاقل مُسْتَخْلَف، إذ الخلافة دليل التَّمَيُّز وعلامة التَّميُّز العقل، إذ عندما وَجَّهَ الملائكةُ الكلامَ لله ـ تبارك وتعالى ـ كما جاء في القُرآن الكريم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [2] ثُمَّ كان جواب الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ عمليَّاً ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [3] وتعليم الأسماء هو التّدريب الأوَّل لعقل الإنسان في تعرُّفه على ما حوله لغرض فَهْمِهِ والتَّعايش معه، ولا يُمكن للعقل أنْ يتعايش مع مخلوقات ومُكوِّنات يجهلُها، ويستبهِمُ دورها.

لقد كان الخلاف الأوَّل والأهمّ وجوهر القضيَّة بين المُسلمين والمُشركين هو تمسُّك المُشركين بآثار الآباء: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [4] بوصفهم ألغوا عقولهم أمام ما كان واقعهم الاجتماعي المُنحَرِف يُقِرُّه، أمَّا منهج مُخاطبة العقول السّليمة والفِطَر النّقيَّة فهو منهجٌ أحياه سَيِّدنا مُحمَّد ﷺ.

والقُرآن الكريم مليء بالآيات الكريمات التي تنعى على مَنْ يُلغي العقل أمام ميراث لا يرتبط بالوحي، فقد جاء في مُحكَم الكتاب العزيز: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

---

(1) آل عُمران: 190، ويُنظَر لذلك الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج4/ 197.

(2) البقرة: 30، جامع البيان، م1، ج1/ 195.

(3) البقرة: 31، جامع البيان، م1، ج1/ 214.

(4) الزّخرف: 23، الجامع لأحكام القُرآن، م8، ج16/ 50.

﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[1]، ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا﴾.[2]

كما نعى القُرآن الكريم على منهج التّقليد الأعمى للآباء الذين هم على ضلالة وكُفْر وشِرْك وجاهليَّة: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾.[3]

ثُمَّ كان جواب القُرآن المُسَفِّه لهذه الطَّريقة التي لا تُوصل إلى نتائج سليمة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.[4]

أمَّا استدلال إبراهيم الخليل عليه السلام بظواهر الكون على الخالق ووجوده وحَقّه في العبادة فقد جاء في كتاب الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.[5]

لقد كانت هذه الآيات الكريمات أروع طريقة وأدقّ منهجيَّة في التَّوصُّل إلى معرفة الخالق عن طريق التَّفكُّر في خَلْقه، إذ كان إبراهيم عليه السلام يُريد أنْ يتوصَّل إلى الخالق الباقي الدّائم الذي لا يزول، فَفَتَّشَ في الكون، وعندما أرخى اللَّيل سدوله كان ضوء القمر مُتلألئاً في حالكات الظّلام وهو ينير الدّروب والمسالك، ولكنَّ هذا التَّعلُّق لإبراهيم عليه السلام بهذا المظهر الكوني لم يَدُمْ إلاَّ لساعات معدودات، فزالت فكرة اعتبار هذا المظهر إلهاً يُعْبَد؛ لأنَّ عقل إبراهيم كان يُفتِّش عن الذي لا يزول، ولا يتغيَّر، ولا يتبدَّل، بل كان يُفتِّش عن الدّائم

---

(1) لُقمان: 21.

(2) الأعراف: 28.

(3) الفتح: 26.

(4) البقرة: 170.

(5) الأنعام: 75 ـ 79، ويُراجَع لذلك في ظلال القُرآن، 2/ 1137.

والباقي، لذا؛ صَدَحَ إبراهيم بالحقيقة بأنَّه لا يحبُّ الآفلين، وهُم الزَّائلون، فكان لابُدَّ من أنْ يستمرَّ في البحث، فكان بُزوغ الشّمس بعد القمر آية عظيمة نشرت أشعتها على هذا الكون الفسيح، فتحرَّك النَّاس للعمل، وانتشرت المخلوقات في المراعي والحقول، وسَبَّحت كُلُّ الخلائق، ولكنَّها لم تكن تُسَبِّح للشّمس، بل كانت تُسبِّح لله العظيم الخالق، فَصَدَحَ إبراهيم ببراءته من الشِّرْك وتوجُّهه لله ـ تعالى ـ الذي فَطَرَ وخَلَقَ السّموات والأرض.

كانت أمَّة العرب أمَّة عقل وإبداع وأدب، فكان العربي يقول الشّعر ارتجالاً على السَّليقة، حتَّى إنَّ القُرآن الكريم عندما تحدَّى مُشركيهم تحدَّاهم بما هُم أهل بصيرة فيه، وهو التّركيب اللُّغوي والأدبي، لذلك؛ كان المُشركون ينبهرون من حلاوة وطلاوة القُرآن الكريم، وهو يُرطِّب القلوبَ في مكَّة، ويُزلزل الحجر من تحت أرجل قوى التّقليد والصّنميَّة والعبوديَّة لغير الله تعالى.

لذلك تحدَّاهم في مواضع من القُرآن الكريم؛ منها ما وَرَدَ في سورة البقرة: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1] فَشَعَرَ الأدباء والشّعراء وأهل اللّسان والقوافي من العرب بأنَّ هذا أمرٌ غير ممكن، واعتبروا أنَّ وراء كلمة لا إله إلاَّ الله مُحمَّد رسول الله منهجٌ تعلُّق بالله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ عبوديَّةً، وبِسَيِّدنا مُحمَّد ﷺ اتِّباعاً وسُلوكاً.

أمَّا السُّنَّة النَّبويَّة؛ فهي منهج دعوة للعقل بأَخْذ دوره المُتكامل، ومن الحوادث المُهمَّة ما حَدَثَ في غزوة بدر الكُبرى يوم أنْ عسكر الجيشُ الإسلامي بعيداً عن الآبار، فكان ذلك مثار تساؤل من قِبَلِ صحابي جليل هو الحبّاب بن المُنذر عندما سأل النَّبيَّ الكريم قائلاً: ﴿أهو منزِلٌ أنزَلكه الله إيَّاه أم هي الحرب والمشورة والمكيدة؟ فكان الجواب من الرَّسول الكريم: بل هي الحرب والمشورة والمكيدة﴾.[2]

فكان ذلك بمثابة فَتْح باب كبير من لدن الرَّسول الكريم ﷺ لصحابته الكرام في إعمال عُقولهم بما ليس فيه وحي، أمَّا إذا كان هُناك وحيٌ نازل فمنهجيَّة الصَّحابة والصّادقين جميعهم

---

(1) البقرة: 23، ويُراجَع في ذلك جامع البيان، م1، ج1/ 165.

(2) ذكره الحافظ ابن حجر في الإصابة، دار صادر، بيروت، 1/ 302، وقال: هذا سند صحيح.

الاستسلام واليقين، لذا؛ فقد قال الحبَّاب: يا رسول الله؛ لنُعَسْكر عند البئر، فنشرب ولا يشربون، ونسقي ولا يسقون، فكان من عوامل انتصار المُسلمين وهزيمة الكُفَّار سيطرتهم على الماء، وهذا يُمثِّل فائدة تعبويَّة كبيرة في عهد كانت الوسائل بمثل تلك البساطة.

وعندما بعث النَّبيُّ الكريم ﷺ الصّحابيَّ الجليل مُعاذَ بن جبل ﷺ إلى اليمن اختبره النَّبيُّ الكريمﷺ قائلاً: ﴿ بِمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإنْ لم تجدْ؟ قال: فبسُنَّة رسول الله. قال: فإنْ لم تجدْ؟ قال: أجتهدُ رأيي، ولا آلو﴾. [1]

أيْ سيكون الاجتهاد بناءً على مناطِه حُكْماً شَرعيّاً مُقرّاً من الرَّسول الكريم ﷺ وهذا ما يجب أنْ يتَّصف به القادة وأهل المعرفة، وذلك بالاجتهاد والقياس على أصلٍ مقيسٍ عليه، بعد معرفة العلَّة الجامعة بين الأصْلِ الشَّرعي والواقعة المطلوب بيان الحُكْم الشَّرعي لها، ومعروف أنَّه ليس ثَمَّة اجتهاد دون عقل ناضج.

ومع أنَّ النَّبيَّ الكريم ﷺ كان كما جاء في القُرآن الكريم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [2] ولكنْ؛ مع ذلك لم يلغِ النَّبيُّ الكريم عقولَ صحابته، فقد كان يستشيرهم في الأمور المُهمَّة تدريباً لهم على قابل الأيَّام، وجاء القُرآن الكريم يُبيِّن منهجيَّة الشُّورى باعتبارها حقّاً للرّعيَّة على الرّاعي، والقائد هو الذي يُبادر إليها، وليسوا هم المُبادرين إليه، وذلك على وُفق قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ قال قتادة: أمَرَ الله - تعالى - نبيَّه ﷺ أنْ يُشاور أصحابه في الأمور، وهو يأتيه وحي السّماء؛ لأنَّه أطيب لأنفس القوم، أو أنْ تكون سُنَّة بعده لأمَّته [3]، لذا؛ فإنَّ صحابيّاً جليلاً بَلَغَ به حُبُّ رسول الله ﷺ أنْ يفقد صوابه بعد موت الرَّسول الكريم ﷺ حتَّى قال: مَنْ زعم أنَّ مُحمَّداً قد مات قطعتُ عنقه بهذا السّيف... لقد ذهب يُناجي ربَّه كما ذهب مُوسى يُناجي رَبَّه ... حتَّى سمع أبا بكر الصّديق ﷺ يتلو على

---

(1) ابن سعد في الطّبقات، 2/ 2/ 107، 3/ 2/ 121.

(2) النّجم: 3-4.

(3) آل عُمران: 159، وللتّوسُّع في ذلك يُراجَع رُوح المعاني، م2، ج3/ 106.

الجميع قول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [1] حتَّى قال عُمَر ﷺ: فما أنْ تيقَّنتُ أنَّ رسول الله قد مات حتَّى سقطتُ على الأرض، وما عادت تحملني رجلاي...) [2].

نقول بأنَّ هذا الرَّجل مع حُبِّه الشّديد للحبيب المُصطفى ﷺ، ولكنَّه ناقش النَّبيَّ الكريم ﷺ في سبعة عشر موضعاً جاء القُرآن الكريم يُؤيِّد قول عُمَر فيها جميعاً؛ ومنها الموقف من أسرى بدر، والصَّلاة على المُنافقين، وغيرها.

أمَّا اجتهادات سَيِّدنا عُمَر ﷺ في محضر الصَّحابة فقد كان ممَّا يُكتب بماء الذّهب، وكان من أبرزها رأيه بعدم توزيع سواد العراق بين الفاتحين، باعتبار أنَّ أرض العراق الغنيَّة أرادها عُمَر خزيناً للأجيال اللاَّحقة، وقد كانت كما أرادها، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [3] وبالفعل؛ فقد أقنع عُمَر الصَّحابة جميعهم برأيه هذا، وأنَّه يُحقِّق مقاصد الشَّريعة الغرَّاء، وحماية المُجتمع بشكل كامل، باعتبار أنَّ الإسلام جاء لتحقيق سعادة ورفاهيَّة المُجتمع أجمع، ولم يأتِ لتكديس الثّروات في يد مجموعة من أبناء الأمَّة حتَّى لو كانوا هم الفاتحين والمُجاهِدين.

إنَّ الإسلام بمنهجه العامّ قد قَعَّدَ القواعد، وبنى أصول المناهج، وأرسى النُّظُم العامَّة، وترك التّفاصيل للاجتهاد الذي يُحقِّق المصلحة الشَّرعيَّة.

ونحنُ عندما نتطلَّع إلى السِّيرة النَّبويَّة الشّريفة نجد الرَّسول الكريم ﷺ وهو يحثُّ صحابته على الاجتهاد، و لا يُجبرهم على قول واحد مادام في الأمر سعة ويُسر، فكما جاء في الحديث الشّريف: ﴿ما خُيِّر النَّبيّ الكريم ﷺ بين أمرَيْن إلاَّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً﴾ [4]، وقد كانت هذه المنهجيَّة واضحة المعالم عندما أرسل النَّبيّ الكريم ﷺ صحابته

(1) آل عُمران: 144، رُوح المعاني، م2، ج3/ 72.

(2) رواه ابن إسحق وغيره، كما في فقه السِّيرة للبُوطي، 504.

(3) الحشر: 7، ويُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م9/ ج18/ 12.

(4) رواه مُسلم، كما في المُختصر للمُنذري برَقْم (1546).

لإجلاء بني قُريضة قائلاً لهم: ﴿لا يُصَلِّيَنَّ أحدكم العصرَ إلاَّ في بني قُرَيضـة﴾[1] ، وذلك بعد أنْ نَقَضَ اليهودُ العهدَ والميثاقَ، وفي طريق الرّحلة تحقّقَ وقتُ صلاة العصر، فتوقَّفَ جَمْعٌ من الصَّحابة للصَّلاة مُحتجِّين بقول النَّبيِّ الكريم ﷺ: ﴿مَنْ فاتته صلاة العصر فقد حبط عمله﴾[2] ، أمَّا قول النَّبيّ الكريم ﷺ فقد فهموه بأنَّه لا يعني تَرْك صلاة العصر وعدم صلاتها إلاَّ بعد إجلاء بني قريضة، وإنَّما أراد النَّبيُّ الكريم ﷺ دفعهم ورفع درجة الاهتمام الأقصى لديهم بتحقيق هذا الهدف الاستراتيجي الهامّ.

أمَّا الجَمْعُ الآخر منَ الصَّحابة فلم يُصلّوا العصر إلاَّ بعد إجلاء بني قريضة مُحتجِّين بظاهر النَّصِّ... ويوم أنْ رجعوا إلى الرَّسول الكريم ﷺ أقرَّ عمل الفريقَيْن، وكان ذلك دليلاً واضحاً على إحترام الإسلام لاختلاف التَّنوُّع واحترام الرَّأي المُعتبَر، وقد كان هذا مع رسول الله فكيف بمَنْ كان علمهم بعضاً من علمه الشّريف.[3]

إلى هذا الحَدِّ سارت سفينة الإسلام، ففتح العربُ المُسلمون الغربَ والشّرقَ، حتَّى بنوا لله ـ تعالى ـ مساجد على مقربة من باريس، وجوار القسطنطينيَّة، وفي مجاهل أفريقيا، وأواسط آسيا.

لقد كانوا يفهمون الإسلام فهماً واقعيّاً عمليّاً، غير أنَّ الإسلام الذي هو منهج كُلِّ المراحل والأزمان والأمكنة كان لابُدَّ من أنْ تكون له استجابات مُتنوِّعة أخرى تُواكب المرحلة وتُعالج التَّحدِّيات، فقد كانت التَّحدِّيات في عهد الخلافة الرّاشدة تحدِّيات بناء المُؤسَّسات ونشر الإسلام عبر حركة الفتح والجهاد.

أمَّا المرحلة الثَّانية؛ فقد كانت جُلَّ اهتماماتها مُتعلِّقة بهذا الكَمِّ الهائل من التَّنوُّعات الاجتماعيَّة والقوميَّة والدِّينيَّة، بما تحمله من رواسب كُبرى اصطحبتْهَا الأجيال والأقوام التي أعلنت إسلامها، ودخلت في الدِّين أفواجاً.

---

(1) رواه البُخاري، 2/ 19، 5/ 143، ومُسلم في الجهاد/ ب 23 رَقْم (69).

(2) رواه الإمام أحمد في مُسنده، 5/ 361.

(3) يُراجَع في ذلك أدب الاختلاف، د. طه جابر العُلواني، ص22 فما بعدها، كتاب الأمَّة، قطر، ط1، 1981 م.

لقد دخلت أقوام تحمل رواسب المجوسيَّة، وأخرى تحمل رواسب الرُّوميَّة، وأخرى تحمل الرّواسب الفرعونيَّة، ورابعة تحمل الرّواسب اليهوديَّة، فكان عددُ الدّاخلين في الإسلام أكثر بكثير من الكَمِّ النَّوعي الذي تربَّى في العهد الأوَّل تربية نوعيَّة وإيمانيَّة قائمة على الانتخاب وسلامة الصّفّ.

فضلاً عن ذلك؛ فإنَّ الدَّولة الإسلاميَّة كانت تشعر بأنَّها حلقة الحضارة المُتواصلة في حينها، لذلك فقد أنشأت الجامعات، والمُستشفيات، ومراكز الفَلَك، بما يصحُّ أنْ يُسمَّى ـ اليوم ـ مُختبرات التَّطوير العلمي والتّكنولوجي.

لذلك؛ فإنَّ المأمون عندما أَمَرَ بتَرجمة العُلوم والمناهج للأمم الأخرى كان يريد ـ بذلك ـ أنْ تُمسك الأمَّة المُسلمة بزمام القيادة، وأنْ تعرِف ما عندها وما عند غيرها.

غير أنَّ هذه الحركة العلميَّة تُرجمت ترجمةً كمِّيَّة، وليست نوعيَّة لموروث الأمم الأخرى، إذ إنَّ هُناك مفاصل في جسد الأمَّة لا تحتاج إلى استعادة أدوات ومناهج الآخرين، إذ كانت أمَّتنا قد سارت بقُوَّة ومنهجيَّة في مثل هذا البناء، وخاصَّة في المنهج التّعليمي الذي كان عبارة عن عقيدة سمحاء بسيطة معروفة الثّوابت مُتجدِّدَة المُتغيِّرات، فأدَّى إدخال الوسائل الجديدة إلى توسيع حجم المُتغيِّرات التي تحوَّلت في عقول جمهرة من طَلَبَة العلم الشَّرعي إلى ثوابت وغايات تُسالُ الدِّماء من أجلها، وتُسَطَّرُ الكُتُب والموسوعات في سبيل بيان الحقِّ فيها.

لقد كانت الفلسفة الإغريقيَّة بمُختلف مراحلها وعند كبار دُعاتها؛ ومنهم أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، عبارة عن حاجة اجتماعيَّة وفكريَّة وعقليَّة واقعيَّة وفطريَّة، وذلك لغياب الوحي والدِّين والمنهج عندهم؛ حيثُ تعني كلمة الفلسفة (PHILOSOPHY) حُبَّ الحكمة، بينما جاء الشَّرْع الشّريف بتعليم آيات الله والحكمة.[1]

نعم؛ إنَّنا من القائلين بمنهج فلسفي إسلامي في السِّياسة وغيرها، ولكنَّنا نقولُ به بما لا يُجافي الشَّرع، بل يكون أداةً للفهم، مع أنَّنا نُفَصِّل في القول بين جانب الغيبيَّات التي حُسم

(1) ويُراجَع للتّوسُّع في هذه المسألة (فصل المقال في تقرير ما بين الشَّريعة والحكمة من الاتِّصال) تحقيق: مُحمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1997م.

الأمرُ فيها ، فلا اجتهاد في مورد النَّصِّ وبين جانب المُشاهدات التي يُعمل فيها العقل والفلسفة والمنطق .

إنَّ المُسلمين ـ اليوم ـ أمام تحدِّيات كُبرى وخطيرة وهم يدخلون الألفيَّة الثَّالثة .

أ ليسَ منَ العجيب أنْ يصل الغرب ـ بعد استخدامهم السُّنن الكونيَّة ـ إلى اكتشاف الخارطة الجينيَّة التي سيكون لها أبعاد مُذهلة على المُستقبل الإنساني، بينما نتجادل إلى اليوم: هل لا يزال باب الاجتهاد مسدوداً أم قد فُتح؟!

لقد تقدَّم الغربيُّون عندما استخدموا عقولهم، وتحمَّل كُلٌّ منهم مسؤوليَّة اختياراته ، بينما يعيش الجُمهورُ المُسلم ـ بما فيه المُتعلِّمون ـ على التَّقليد الذي يقتضي إلغاء عُقولهم، بما يُؤدِّي ـ في النِّهاية ـ إلى هدر هذا الكَمِّ الهائل من الطَّاقات العقليَّة والموارد البشريَّة التي كان يجب أنْ تُستثمر في البناء والتَّنمية ، وليس في الانهزاميَّة والضّعف . [1]

لقد كان العلم سبباً في إسلام جمهرة كُبرى من عُلماء الغرب ، بعد أنْ توصَّلوا إلى تطابق آيات القُرآن الكريم مع حقائق العلم ، وهذا يُعَدُّ منَ النَّجاحات الهائلة التي حَقَّقَها الفكر الإسلامي الحديث ، ويُمكن لهذه المنهجيَّة أنْ تأتي بالخير الكثير لو كانت تسير في منهج مرسوم .

إنَّ ممَّا يُذكَر عن أحد أسباب دخول الاستعمار وتمكُّنه في اليمن أنَّ أهل اليمن كانوا يعتقدون بأنَّ مَنْ يمرض فعليه أنْ يأكل من تُراب قبر الشّيخ ، بينما كانت الإرساليَّات الاستعماريَّة تنشر مراكزها التّعليميَّة والطِّبِّيَّة في كُلِّ أنحاء اليمن ، فكانت النّتيجة واحدة لليمن وبقيَّة البُلدان الإسلاميَّة ، وهو الانهزام أمام الغالب ، وهو ما حصل ـ أيضاً ـ للدَّولة العُثمانيَّة التي أصبح الفاصل بينها وبين التّكنولوجيا والعلم في العالم الآخر كبيراً وهائلاً ، انتهى ذلك بهزيمتها في الحرب العالميَّة الأولى . [2]

---

(1) يُراجَع في ذلك (الإسلام والتّنمية الاجتماعيَّة) للدّكتور مُحسن عبد الحميد ، بغداد ، 1989 م ، وكذلك (أزمة العقل المُسلم) للدّكتور عبد الحميد أبو سُليمان ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط3، 1994 م .

(2) ويُراجَع للتّوسُّع في ذلك (صحوة الرَّجل المريض) ، وكذلك (السُّلطان عبد الحميد) للأستاذ أورخان مُحمَّد علي ، دار الأنبار ، بغداد .

لقد كان من حكمة الله ـ تعالى ـ نزول القُرآن الكريم حسب الحوادث : ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ .[1]

وكانت قُدرة الله ـ تعالى ـ مُتمكِّنة من إنزال الكتاب العزيز بلحظة واحدة ، ولكنَّه كان ينزل ليُعالِجُ واقعة أو حادثة عمليَّة تحتاج إلى موقف شرعي واضح منها ، وهذا جوهر الإسلام ، إذ كان موقفه دائماً حلاً لُمشكلة ، ولم يكن في يومٍ من الأيَّام يدعو إلى افتراض المُشكلة ، ومن ثَمَّ البحث عن حَلٍّ لها .

نقول هذا الكلام لنؤكِّد أنَّ الحراك المُجتمعي لمرحلةٍ ما هو الحُكْم الفَصْل في بيان جُذور القضيَّة ، وبدون معرفة الواقع الاجتماعي ، فإنَّنا نبقى في حُكْمنا على القضايا والمسائل في أقصى درجات البدائيَّة والبساطة .

لذا ؛ فإنَّ مَنْ يُريد مُحاكمة أهل القرون الأولى من مُعتزلة ، وأشاعرة ، وأهل حديث ، وغيرهم ، فإنَّ هذا المُحاكِم يُخطئ أشدَّ الخَطأ عندما يسلخ القضيَّة من جُذورها ، والمسألة من شواهدها ، إذ الفتوى ـ كما قال أهل العلم ـ تُقدَّر زماناً ومكاناً وعُرْفاً ، كما أنَّ هذه الاتِّجاهات جميعاً كانت استجابة ضروريَّة لتحدِّيات الواقع الاجتماعي آنذاك .

إنَّ أُمَّتنا الإسلاميَّة ـ اليوم ـ بأمسِّ الحاجة إلى إعمال الفكر وتقليب النَّظر في مُجمل تجربتها التَّاريخيَّة ، واستلهام الوحي الإلهي والهدي النَّبوي في التَّعامل مع الواقع بما يفرضه من تحدِّيات ، ويفتحه من فُرَص ، وتتأكَّد هذه الحاجة حين ندرك أنَّ الواقع الفكري للأمَّة يتَّصف بحالة من الاضطراب والفوضى والغثائيَّة التي تنتابها على سائر المُستويات ، مع فقدان المُبادأة والإبداع والفاعليَّة الحضاريَّة .[2]

لقد جاءت المراحل الجديدة في تاريخ أُمَّتنا بتحدِّيات جديدة لم تكن موجودةً في العهد الأوَّل ، وذلك بعد الإفرازات الهائلة التي كوَّنتها مرحلة التّلاقح والتّلاحم الحضاري الذي حصل بين الأمَّة العربيَّة الإسلاميَّة والأمم الأخرى .

---

(1) الإسراء : 106 ، وقد تقدَّم بيان المُراد منها .

(2) يُراجَع في ذلك للتّوسُّع « حول إعادة تشكيل العقل المُسلم » ، د . عماد الدِّين خليل ، الدّار العالميَّة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط5 ، 1995 م .

لقد كانت الأمم الأُخرى أُمماً تَحمل حضارات لها باع طويل في العلم والطِّبِّ والفلسفة والمنطق، فما ارتضت أمَّتنا أنْ تكون مُتفرِّجة على ذلك الكَمِّ الهائل من الخزين المعلوماتي الذي يُمثِّل خزيناً هائلاً وحلقة مُتَّصلة في سُلَّم التَّطوُّر العلمي البشري.

ومن رحمة الله ـ تعالى ـ بهذه الأمَّة ومن دلائل مُعجزة الكتاب والسُّنَّة هو أنْ جمعهما؛ وهما الكتاب العزيز في زمن الخليفة أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ، إذ جُمع منَ الصُّحف والرِّقاع، مع أنَّه كان محفوظاً في قلوب الرِّجال، ولكنَّ خشية الرَّعيل الأوَّل عليه ودقَّتهم وحسابهم للأمور قبل وقوعها أدَّى إلى تكليف الصِّدِّيق لزيد بن ثابت ﷺ بجَمْع القُرآن الكريم، وحصل ذلك التّكليف والجمع والإِقرار بإجماع الصَّحابة رضوان الله عليهم.

أمَّا الحديث الشّريف؛ فقد أمر الملك العادل عُمَر بن عبد العزيز ﷺ إماماً من أئمَّة الهُدى وهو الإمام الزّهري ـ رحمه الله ـ ببداية التَّدوين، وذلك بعد اشتداد حركة الوضع على الحديث الشّريف، وذلك لمآرب سياسيَّة أو اعتقاديَّة، وبعد هاتَيْن المرحلتَيْن حدثت مرحلة التّرجمة الهائلة التي ابتدأت بشكلها المُكثَّف والكبير في زمن المأمون رحمه الله، وكان هذا إنجازاً كبيراً جعله الله ـ تعالى ـ سبباً لحفظ كتابه وسُنَّة نبيِّه، بما نأى بالفكر الإسلامي إلى اليوم أنْ يكون تابعاً (للأكليروس)، بل أنْ يكون نابعاً من المصدرَيْن الوحيدَيْن؛ وهما الكتاب والسُّنَّة على وُفق رُؤية مُعاصرة واقعيَّة عمليَّة.

وبعد أنْ اكتمل التَّدوين فلا خَوفَ على الأمَّة بَعْدُ، فالمقياس ثابت، والمحجَّة واضحة لا يزيغ عنها إلاَّ هالك.

لقد قسَّم العلاَّمة المُؤرِّخ الفيلسوف ابن خلدون المُؤرِّخين في هذا المجال إلى ثلاثة أقسام:

أوَّلهم المُؤرِّخ الخرافي، وهو الذي يأخذ بالرّوايات والقَصص والحوادث التّاريخيَّة كما هي، ويُضيف إليها من عنده، حتَّى تكون خرافيَّة، ويكون المُؤرِّخ خرافيَّاً وخارج التّاريخ، وثانيهم في رأي ابن خلدون، فهو المُؤرِّخ السَّرْدي الذي يأخذ القَصص والرّوايات والحوادث ويكتبها كما هي سَرْداً، فنحسَبُهُ نقليّاً نصيّاً حرفيّاً لا عقليّاً، أمَّا المُؤرِّخ الثَّالث، فهو الذي يأخذ الحوادث والرّوايات والقَصص والحكايات والأخبار التّاريخيَّة، ويُدقِّقها، ويُمحِّصها،

ويُقلِّبها، ويُغربلها، ويستخرج صوابها بعد أنْ يعرضها على العقل، ويُبيِّن الصّحيح الضّائع، ويترك الخطأ الشّائع منها، فيكون مُؤرِّخاً نقدياً عقلياً داخل التّاريخ حُجَّة ثقة.[1]

وحتَّى نُعطي الموضوع أبعاده الحقيقيَّة وسياقه التّاريخي والواقعي فلابُدَّ لنا من الإشارة إلى أنَّ المُشكلة هي قديمة حديثة، وخاصَّة فيما يتعلَّق بالمُشكل السِّياسي قَيْد البحث، وذلك لأنَّه بعد نَقْل الفلسفة الإغريقيَّة وترجمتها إلى اللُّغة العربيَّة أمام ثقافة فلسفيَّة أجنبيَّة فيها آراء لتفكير آخر لا يتَّفق تماماً مع التّفكير العربي الإسلامي؛ إذ هُما فكران: إغريقي وإسلامي يتَّفقان في جوانب وآراء ومسائل، ويختلفان في جوانب وآراء ومسائل، إنَّهما فكران تمخَّضا وولُدا ونشأا في بيئتَيْن وطبيعتَيْن ومُجتمعيْن وظرفَيْن غير مُتشابهَيْن، برغم أنَّ العقل ليست له حُدود ولا قُيود، ولا تحكمه حواجز الجَغرافيا والتّاريخ، وقد حاول الفلاسفة العرب التّوفيق والتَّقريب والمُزاوجة بين الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة وبين فلسفة الإغريق؛ كالفيلسوف ابن رُشْد الذي شَرَحَ كثيراً لأرسطو، حتَّى سُمِّيَ بالشَّارح، وحاول التّوفيق بين الشَّريعة والفلسفة في كتابه "فَصْل المقال فيما بين الشَّريعة والحكمة من الاتِّصال".[2]

لقد كان ابن رُشْد جريئاً في مُواجهة الواقع، إيجابيّاً في تفاعله مع مُتغيِّراته، كما أنَّه حَرَّك بعقليَّته الموضوعيَّة ومَلَكته النّقديَّة كثيراً من المياه الرّاكدة، وخاصَّة في المُتغيِّر السِّياسي، وكذلك؛ فقد بَلْوَرَ منهجه المُتميِّز الذي يجمع بين الحكمة والشَّريعة، ويُوحِّد بين العلم والفكر والعمل، ويُؤكِّد المنحى المقاصدي للدِّين في تشريعاته العادلة، وبالمُقابل؛ فإنَّ هذا الرَّجل ـ كحال جميع الأفذاذ ـ تعرَّض لعدد من أوجه التّشويه ظُلماً وعُدواناً، وذلك في حياته وبعد مماته، ومع أنَّه كان غير معصوم ـ كالعادة ـ إلاَّ أنَّه تحديداً كان استجابة لتحدٍّ كبير وعميق ينبغي أنْ يُدْرَس بعُمق ومعرفة وإدراك.[3]

---

(1) المُسلمون وكتابة التّاريخ، د. عبد العليم عبد الرّحمن خضر، ص 145، فما بعدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1995.

(2) نشره مركز دراسات الوحدة العربيَّة بتحقيق مُحمَّد عابد الجابري، وضمن سلسلة التُّراث الفلسفي العربي.

(3) المنحى المقاصدي في فقه ابن رُشْد، د. أحمد الرّيسوني، ص 26، ضمن أعمال (العطاء الفكري لأبي الوليد بن رُشد) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة حركات الإصلاح والتغيير، ط1، 1999.

لقد وُلد الفيلسوف ابن رُشْد في قُرطبة عام 520 هـ ـ 1126م، وتُوفي سنة 595 هـ ـ 1168م، بعد أنْ أمضى حياة حافلة بالعطاء في مجال العلم والخدمة العامَّة، فقد كان طبيباً وقاضياً، كَمَا كان في العلم فقيهاً وفيلسوفاً وسياسيّاً، وكان الشَّارح الأكبر لأرسطو، كما كرَّس نفسَه للعلم، لدرجة لا يصل إليها إلاَّ أولو العزم من المُفكِّرين، ومظهر ذلك ما قاله عن نفسه من أنَّه لم يَدَعْ الدَّرس والتَّأليف في حياته مُنذ زمن البُلوغ إلاَّ ليلتَيْن: ليلة زفافه وليلة وفاة أبيه.[1]

ومع ذلك؛ فإنَّ هذا النَّاسك في محراب العلم لم تَصْفُ له الحياة كُلَّ أوقاتها، كما هو دأبها أنْ لا تصفو لشارب، فقد تعرَّض لمحنة قاسية في أواخر حياته، عُزل فيها من وظيفته، وأحرقت كُتُبه، ونُفي عن بلده وقومه.

لقد ترك ابن رُشْد ـ كما هو معلوم للجميع ـ أثراً كبيراً في الفكر الغربي في عصر النّهضة، لم يستطع الغربيُّون إنكاره، ذلك أنَّ آراءه ظلَّت مادَّة الدّراسة الرّئيسيَّة في جامعاتهم طيلة أربعة قُرون، ناصره فيها بعضهم، وخالفه آخرون، حتَّى عُرف أنصاره باسم: " الرّشديُّون اللاَّتينيُّون ".

أمَّا في العالم الإسلامي، فقد كان تأثيره ضئيلاً جدّاً بسبب الظّروف السَّيِّئة التي مَرَّ بها العالَم الإسلامي بعد عصره.

كان جَدُّ ابن رُشْد قاضياً في قُرطبة، وكذلك كان أبوه، فنشأ ابن رُشْد في بيت علم وفقه، وصار قاضياً في قُرطبة، وكان مُتمرِّساً في المذهب المالكي الذي كان مُتعمِّقاً في الشّمال الأفريقي والأندلس، والذي يُعَدُّ امتداداً لمدرسة المدينة المُنوَّرة؛ وهي مدرسة الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ.

وبالتّالي؛ فنحن أمام تجربة حضاريَّة يتفاعل فيها القُرآن والسُّنَّة والرّواية مع المُعطيات المحلِّيَّة من التَّشكُّلات الاجتماعيَّة في الأندلس أو في الشّمال الأفريقي، وهي منطقة احتكاك حضاري وسياسي، وما صاحب ذلك من مشاكل في إقامة الحُكْم والحفاظ عليه وإدامته،

---

(1) المنهج الفقهي عند ابن رُشْد، د. مُصطفى نجيب، ص50، (العطاء الفكري لأبي الوليد).

وهو ما سَمَّاه الإمام الشّاطبي : (مصلحة الحُكْم)، وهي مَصلحة الأمَّة، ذلك كُلُّه كان نتاج المدرسة الفقهيَّة المالكيَّة.

والسُّؤال الأهمُّ الذي ينبغي أنْ تتوقَّف عنده الأجيال هو: لماذا لم يُؤثِّر ابن رُشْد في الفكر المحلِّي في الشّمال الأفريقي؟ ولماذا لم يُؤثِّر في الفكر الإسلامي السِّياسي اللاَّحق؟ لقد عاد إلينا ابن رُشْد كما عاد إلينا ـ فيما بعد ـ ابن خلدون بعد أنْ كشفه الأوروبيُّون والاستشراق الأوروبي لنا، وهذه القضيَّة بحاجة إلى وقفة ومُذاكرة ومُراجعة، فهل نحن بحاجة دائماً وأبداً إلى أنْ نقف على جوانب الشّاطئ لنتلقَّى ما يمكن أنْ تقذفه لنا المدارس الغربيَّة عن تاريخنا وحضارتنا وثقافتنا؟

أمَّا الأمر الآخر، فهو فيما يتعلَّق باهتمام الغرب بابن رُشْد، فلم يكن بسبب فكره الإسلامي، وليس لأنَّه كَتَبَ (بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد)، وليس لأنَّه صاحب الكُلِّيَّات في الطِّبِّ، بل لأنَّه ـ على وجه الدِّقَّة والتَّحدِّيد ـ كان شارحاً لأرسطو.

لكنَّ المطلوب لماذا اختار الغرب جانباً من ابن رُشْد وجانباً من الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، ولم يختَرْ الجوانب كُلَّها ؟

إنَّه الموقف نفسه تماماً الذي وقفه المُفكِّر و الأديب المُسلم عندما اختار من اليُونانيَّة فكرها وفلسفتها، لكنَّه تجنَّب أدبها وأسطورتها، لأنَّ الأسطورة تتنافى مع مُعطيات الإسلام، فحُروب آلهة اليُونان على جبل أولمبس ليست واردة في المُعطيات الإسلاميَّة.[1]

أمَّا الأمر الأهَم، فهو: لماذا واجه ابن رُشْد ما واجه؟

لقد كانت لدى ابن رُشْد الجُرأة والعدالة والكفاية والثِّقة بأنْ يُصارح النَّاس، وأنْ يُصارح نفسه قبل أنْ يُصارح غيرَه، فلم ينطلق في التَّعامل مع الشكل السِّياسي باللُّجوء إلى أسلوب كليلة ودمنة كما فعل (ابن المُقفَّع)، فهو ليس بحاجة إلى استعارة ألسنة الحيوانات ليُعبِّر بها عن مشاكل النَّاس، بل واجه الأمر مُباشرةً؛ حيثُ بدأ باستخدام أفلاطون، أو ما نُسب إلى أفلاطون كنوع من الدّرع الوقائيَّة، لكنَّه وجد نفسه ـ في نهاية المطاف ـ وجهاً لوجه أمام

---

(1) قراءة نقديَّة في الكشف عن مناهج الأدلَّة عند ابن رُشْد، د. جمال أبو حسان، ص 204.

المشاكل، إذ لم يكن ابن رُشْد قاضياً مُنزوياً، ولم يكن فقيهاً يعتمر عمامته ويجلس في المسجد، بل كان ـ بجانب ذلك ـ مُعلِّماً بالدّلالة الإسلاميَّة الكبيرة لموسوعيِّي المعرفة، ومن هُنا جاءت صراحته لتُلحق به الأذى، فقد تعامل ابن رُشْد مع مشكل أساسي وكبير في تاريخنا، وهو كيف نُقيم علاقة بين العقل والدِّين. [1]

لقد أسهبنا في الكلام فيما يتعلَّق بهذا الفيلسوف الجهبذ بسبب تأثيراته العميقة في مُجمل النّهضة، وخُصوصاً المسألة السِّياسيَّة؛ حيثُ إنَّه كان بداية مرحلة حرجة في تاريخ أمَّتنا زماناً في مرحلة التّداول الحضاري ومكاناً في رقعة احتكاك بحضارة وافدة، ***فمُجمل ما كُتب عن ابن رُشْد يُمثِّل (28) رسالة دُكتوراه في أمريكا وحدها.*** [2]

لقد كان ابن رُشْد واحداً من الذين أبرزوا التّكامل في المعرفة، ليس في مجال تنوُّع اهتماماته وإنجازاته في الطِّبِّ والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب، بل وفي سعيه المُباشر للتّوفيق بين مصادر المعرفة، والجمع بين الموسوعيَّة والتّخصُّص، ولم يكن ابن رُشْد أوَّل مَنْ حاول التّوفيق بين الفلسفة والدِّين، فالكندي، وابن سينا، وابن باجه، وابن طُفيل، سبقوه إلى معرفة أوجه التّكامل في المعرفة الإنسانيَّة، لكنَّ ابن رُشْد قدَّم فَهْماً أكثر عُمقاً وشمولاً لهذه المسألة.

كان ابن رُشْد مُسلماً مُلتزِماً ورجلاً مُتواضعاً، ولكنَّه يتميَّز عن غيره بسمتَيْن بارزتَيْن هُما الذّكاء والعدل، وقد قاده شغفه بالعلم وسعيه لتحصيله من جميع المصادر المُتاحة إلى فلسفة الإغريق، فَقَدَّرَ تلك الإنجازات، واحترمها، ولم يَرُق له نبذها وإدانتها لمُجرَّد كونها من أعمال الآخرين المُخالفين، ولم يكن ـ في ذلك ـ مُختلفاً كثيراً حتَّى عن أبي حامد الغزالي الذي كان يظنُّ أنَّ الأفكار التي لا تتناقض والقُرآن والسُّنَّة لا يلزم استبعادها لمُجرَّد أنَّ القائلين بها هُم غيرنا، وبالتّالي؛ كما يقول الغزالي: إنْ فعلنا ذلك فَقَدْنَا كثيراً منَ الحقائق. [3]

---

(1) ويُراجَع في ذلك البحث القيِّم (مشروع التجديد الفكري عند ابن رُشْد)، د. عزيز طه السيِّد.

(2) ممَّا يُشار إليه أنَّ الأستاذ محيي الدِّين عطيَّة قد أعدَّ قائمة وراقيَّة مُنتقاة بما كَتَبَهُ ابن رُشْد، وما كُتب عنه، وقد بلغت (259) دراسة وبحثاً، إسلاميَّة المعرفة، ص157، العدد (17)، 1999 م.

(3) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، د. أنور الزّعبي، ص 344، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2000م.

كان ابن رُشْد يرى أنَّ الاختلاف في المسائل النَّظريَّة بين عُلماء الأمَّة لا يُمثِّل مُشكلة، بل هو أمرٌ طبيعي، وأنَّ الإجماع يتمُّ - فقط - في المسائل ذات الطَّبيعة العلميَّة، وفي مُناقشته للغزالي في «تهافت التّهافت» ضَيَّقَ ابن رُشْد الفجوة بين الأشاعرة والفلاسفة، ولكنَّه أوضح كيف أنَّ الغزالي - في نقده لابن سينا والفارابي وأرسطو - كان ينطلق من فَهْم لُغوي ونفسي مُحدَّد، على أيَّة حال؛ فقد كان الجَدَل الذي جرى بين الغزالي وابن رُشْد نقطة مُضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي، تواصلت بجُهُود ابن تيميَّة عندما رَدَّ على كتاب مناهج الأدلَّة لابن رُشْد، ثُمَّ أُعيد طرح المسألة عندما طلب السُّلطان مُحمَّد الفاتح من خوجة المُتوفَّى عام 893 هـ، أنْ يكتب كتاباً يُميِّز فيه أُسُسَ الفلسفة الطَّبيعيَّة والعُلوم الإلهيَّة للتّوفيق بين الغزالي وابن رُشْد.

وكما أسلفنا؛ *فإنَّ تأثير ابن رُشْد في الفكر الغربي كان عظيماً، فقد جرى تعليم كتابه في الطِّبِّ والكُلِّيَّات حتَّى القرن التّاسع عشر الميلادي. وكان أعظم شارح لأرسطو، وكان الأوروبيُّون يُفضِّلون قراءة ابن رُشْد على أرسطو نفسه، وكانت مُحاولته التّوفيق بين الدِّين والعقل ذات أثر بالغ في تطوُّر اللاَّهوت الكاثوليكي، وتُعزى ثقافة توماس الأكويني مُهندس الفكر الكاثوليكي الحديث إلى أثر ابن رُشْد فيه، ومثل ذلك يُقال عن ابن ميمون في الفكر اليهودي، حتَّى لقد قيل بأنَّ ابن رُشْد هو مُشكِّلُ الفكر الغربي الحديث في مجال اللاَّهوت والفلسفة والعلم.* [1]

لكنَّ الأمَّة الإسلاميَّة - مع الأسف - لم تنتفع بالكثير من جوانب تميُّز ابن رُشْد وإنجازاته، بل إنَّ كثيراً من كُتُبه حُرق، وضاعت أصولها العربيَّة، وما عُرف عنها إلاَّ ترجماتها العبريَّة واللاَّتينيَّة.

إلى جانب ضياع كُتُبه نتيجة حَرْقها في أثناء المحنة، فقد كان هُناك سبب آخر لمحدوديَّة أثر ابن رُشْد في الفكر الإسلامي، ذلك هو سوء الفَهْم والتّشويه الذي قام به بعضُ مُعاصريه،

---

(1) ابن رُشْد في اللاَّهوت المسيحي، د. عامر الحاقي، ص 290 فما بعدها.

ربَّما حسداً منهم بإساءة تفسير مواقفه، وحَبْك مُؤامرة سياسيَّة ضدَّه أدَّت إلى نفيه وحرق أعماله الخاصَّة بالفلسفة والكلام.

ونحن بعد هذا الإسهاب الذي رأينا من الضّروري اطّلاع القارئ عليه، باعتبار أنَّ هذا العَلَم لا يُمثِّل نفسه، بل يُمثِّل مَنهجاً يُحتذى، سنتناول - في المُقابل - المنهج الذي أصَّله الإمام الغزالي - رحمه الله - والذي يُمثِّل رُؤية أخرى لجوانب هامَّة من هذا الصِّراع المُحتَدِم.

وُلد الإمام الغزالي في قرية قُرْبَ مدينة طوس من أعمال طبرستان عام **(450 هـ / 1058م)** في الحقبة التي كانت فيها البلاد تحت حُكْم الدَّولة السّلجوقيَّة التي تمتَّعت باستقلال نسبي عن الخلافة العبَّاسيَّة.

تلقَّى الغزالي تعليمه الأولي وطرفاً من التَّصوُّف يصحبه شقيقه أحمد على يد أحد أصدقاء أبيه. بعد ذلك سافر الشّقيقان إلى جرجان، ثُمَّ بعد ذلك توجَّها إلى نيسابور، وقد كانت حاضِرة العلم في جرجان، وفيها إحدى المدارس النِّظاميَّة المشهورة التي بناها وزير السّلاجقة نظام الملك؛ حيثُ لازم أستاذه الكبير الجُوَيني (إمام الحَرَمَيْن)، فَتَتَلْمَذَ عليه، حتَّى أجادَ في عُلوم كثيرة. وبعد وفاة إمام الحَرَمَيْن لبَّى الغزالي دعوة الوزير نظام الملك في مُعسكره ليناظر العُلماء، فطار صيته بعدها، فقلَّده الوزير رئاسة التّدريس في نظاميَّة بغداد عام **(484** هـ) ولمَّا يبلغ الخامسة والثّلاثين.

ثُمَّ شرع الغزالي بالتّدريس والتَّأليف، وفي هذه الحقبة ألَّفَ كتابه "فضائح الباطنيَّة"، ثُمَّ كانت حقبة السّياحة والعُزلة التي استمرَّت عشر سنين، سَاحَ فيها في دمشق والخليل والقدس، ثُمَّ حجَّ مكَّة، ورجع إلى بغداد اشتياقاً لأهله وموطنه.

لقد مرَّت عمليَّة البحث عن اليقين عند الغزالي بمرحلتَيْن مُتدرِّجتَيْن: أولاهما سلبيَّة، بدأت بالشَّكِّ، لتنتهي هذه المرحلة بالأزمة النَّفْسيَّة الحادَّة التي تعرَّض لها الغزالي، والأخرى إيجابيَّة، تلقَّى فيها الغزالي يقينه الأوَّل (النُّور) الذي قذفه الله - تعالى - في قلبه.

يُلخِّص الغزالي التَّدرُّج في المرحلة الأولى بقوله: (***الشُّكوك هي المُوصِلة إلى الحقِّ، فَمَنْ لم يَشكّ لم ينظر، ومَنْ لم ينظر لم يُبصر، ومَنْ لم يُبصر بقي في العمى والضّلال***).

دخل الغزالي - جرّاء هذا - في حالة التّأزُّم النّفْسي الشّديد التي اضطرب فيها حُكْم مقاله، بعد أنْ اضطرب حُكْم حاله، وبدت عوارض ذلك بمرض بدنه واحتباس لسانه، وفي هذه اللّحظات المشحونة بالخوف والرّجاء والتّوجُّه إلى الله عزَّ وجَلَّ، جاء الغزاليَّ الفرجُ، وهو يُعبِّر عن هذا بقوله:

(فأعضل هذا الدّاء، ودام قريباً من شهرَيْن، أنا فيهما على مذهب السّفسطة بحُكْم الحال لا بحكم النّطق والمقال، حتَّى شفى الله - تعالى - من ذلك المرض، وعادت النَّفْس إلى الصِّحَّة والاعتدال، ورجعت الضّروريَّات العقليَّة مقبولة، موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنُورٍ قذفه الله - تعالى - في الصّدر، وذلك النُّور هو مفتاح أكثر المعارف). [1]

كانت منهجيَّة الغزالي التي وصل إليها بعد استعراض الفرق الأربع الأولى، هذه المنهجيَّة تُمثِّل مُعتقد الفرقة الخامسة؛ وهي المُتوسِّطة؛ الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كُلَّ واحد منهما أصلاً مُهماً، المُنكرة لتعارض العقل والشَّرع، وكونه حقّاً، ومَنْ كذَّب العقل فقد كذَّب الشَّرع، إذ بالعقل عُرِف صِدْقُ الشَّرع، ولولا صدقُ دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النَّبيِّ والمُتنبِّي، والصَّادق والكاذب، وكيف يُكَذَّبُ العقلُ بالشَّرع، وما ثبت الشَّرع إلاَّ بالعقل. [2]

وفي معرض نقد الغزالي للفلاسفة كما في "تهافت الفلاسفة" بناءً على أنَّهم اعتمدوا نتائج فاسدة بنوها على مُقدِّمات صحيحة، أو على نتائج صحيحة، بنوها على مُقدِّمات فاسدة، وفي معرض التّفصيل يرى الغزالي أنَّ الفلاسفة ينقسمون إلى (دهريِّيْن)؛ وهم الملاحدة وإلى (طبيعيِّيْن)؛ وهم يؤمنون بالله - تعالى - وصفاته، ولكنَّهم لا يعتقدون بالأديان، ولا بالبعث، ولا الآخرة، أو الجنَّة والنّار.

---

(1) ابن رُشْد في اللاّهوت المسيحي، ص 86.

(2) ابن رُشْد في اللاّهوت المسيحي، ص 180.

وإلى (إلهيِّين)؛ ومن بين هـؤلاء سُقراط، وأفلاطـون، وأرسطو، وهـؤلاء ردُّوا على الفريقَيْن الأوَّلَيْن.[1]

لم يكن الغزالي يُعادي الفكر الفلسفي، وهو المُمتزج بـالعُلوم في عصره بإطلاق، فهو ـ على الأقلِّ ـ يُشيد بـالمنطق، والرِّياضيَّات، والفَلَك، والأخلاق، والسِّياسة، ويحمدها لهم، ولا يرى قُصورهم إلاَّ في عدم عملهم بعلمهم، وفي خَطَل تطبيق المنطق في الإلهيَّات، حين يزعمون الضّرورة لما هو في حَدِّ الإمكان، وبذلك فإنَّ منطقهم في الإلهيَّات قاصر، لأنَّ المنطق يقوم على البُرهان الضّروري لا على حَدِّ الإمكان، ممَّا دعاه إلى مُعالجة هذا الموقف في التّهافت والتَّوسُّع فيه ليعرض قناعاته المُتوافقة مع الشَّريعة، ثُمَّ إلى أنْ ينسبهم إلى الوقوف عند حَدِّ العلم دون العمل به، مِمَّا يجعل علمهم قاصراً من جهة ثانية، إذ غايتهم تحصيل العلم بدون الالتفات إلى العمل، ولم يعلموا أنَّ العلم يكون حُجَّة عليهم.

حَصَرَ الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ أصول الشَّريعة في أربعة، هي: القُرآن الكريم، السُّنَّة الشَّريفة، الإجماع، العقل..[2]

لقد سَوَّغ الغزالي كُلَّ ما أخذ به، وربَّما كانت عقلانيَّة الغزالي ـ تبعاً لهذا ـ أوسع عقلانيَّة عرفها تاريخ البشر، ولعلَّها الأقرب إلى المَزْج بين النَّظرتَيْن الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة من حيثُ المنهجيَّة من جهة ومزجهما بما جاء في الشَّريعة الإسلاميَّة من حيثُ المضامين، وعلى وجه الدِّقَّة؛ فقد اعتقد الغزالي بأنَّ الشَّريعة تُعطي بمُجملها نهجاً ومضموناً، وكُلَّ مجالات المعرفة المُتميِّزة، والأجدر بها أنْ تُعطى الأولويَّة والأهمِّيَّة، فاعتنى بها، وعمل على أنْ يُسَخِّرَ الرُّؤى الأخرى كُلَّها لصالح سيادتها والاشتغال بمطالبها.

---

(1) ابن رُشْد في اللاَّهوت المسيحي، ص 216.

(2) للتّوسُّع في هذه المسألة يُراجَع الفصل الأوَّل من مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، وهو بعُنوان «سيرة الغزالي والبحث عن اليقين»، ص 71، وقد جاء هذا النَّصُّ في كتاب «تجديد الفكر الإسلامي» للدكتور مُحسن عبد الحميد، ص 55، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996 م.

ومن هُنا؛ فإنَّه يمكن عَدُّ عمل الغزالي - بحقٍّ - يصدر عن همَّة عالية، ويُنبئ عن مذهب سام جليل، بلغ الأوج من الشّموليَّة والتّكامليَّة والعُمق، مذهب انطلق في بحثه عن الحقيقة من نقطة الصّفر، مُستعرضاً الرُّؤى والطُّروحات كافَّة.

ونحن عندما نُناقش الدّعوات والمذاهب لا يمكننا - بحالٍ من الأحوال - تجريدها من واقعها الاجتماعي والأسباب المُوجبة للظُّهور والتَّأصيل.

فنحن عندما نُناقش اتِّجاه القَدَريَّة الذي أنكر الجبرَ، ونادى بحُرِّيَّة الإرادة الإنسانيَّة، فإنَّه كان ردَّة فعل لاتِّجاه الجبر الذي سَلَكَهُ مُلوك بني أميَّة الذين جاؤوا بعد مُعاوية بن أبي سفيان، وفي صفحات التّاريخ شواهد على هذا المنهج، فعندما ذهب معبد الجهني إلى البصرة ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصري - رحمه الله تعالى - فقال: يا أبا سعيد، هؤلاء المُلوك يسفكون دماء المُسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنَّما تجري أعمالنا على قَدَرِ الله، فأجابهما الحسن: كَذَبَ أعداءُ الله.[1]

لقد كان السّبب نفسه، ولكنَّه بمُفردة أخرى هو الذي دَفَعَ الجعد بن درهم، ثُمَّ الجهم ابن صفوان إلى سُلوك تنزيه الله - تعالى - ونفي الصّفات، وذلك مُواجهة لظاهرة التّجسيم.

يقول جمال الدِّين القاسمي عن الجهم بن صفوان والحارث بن سريج: إنَّهما كانا يُقيمان أحكام الكتاب والسُّنَّة وجعل الأمر شُورى، على أنَّ منهج الجهم العقلي كان نتيجة حتميَّة لهجمات اليهود والنّصارى من ناحية، والمانوية والمذاهب الفارسيَّة من ناحية أخرى على الإسلام وعقائده.[2]

فرأى جهمَ مُتأثِّراً بأسلافه من مُفكِّري الإسلام. إنَّ الاعتماد على التّأويل العقلي في إطار الضّوابط اللُّغويَّة، هو الكفيل بالدِّفاع عن الإسلام في المآزق الفكريَّة الكُبرى التي وضعه فيها المُجَسِّمَة، المُتأثِّرون بفلسفات يونانيَّة معروفة.[3]

---

(1) المصدر السَّابق، 216.

(2) تاريخ الجهميَّة والمُعتزلة، ص 12، وكذلك تجديد الفكر الإسلامي، ص 55.

(3) تجديد الفكر الإسلامي، ص 56.

وبما أنَّ هذه الاتِّجاهات كانت ردود أفعال لأساليب تفكير وعمل كانت موجودة في السَّاحة الإسلاميَّة فإنَّها هي الأخرى قد جانبت الصّواب في جُملة أمور، بوصفها اجتهاداً بشريّاً أيضاً.

إنَّ الذي جعل الذين تقدَّم ذكرهم يُدلون دَلْوهم في مثل هذه القضايا الخطيرة هو السّبب نفسه الذي جعل أبا حنيفة النُّعمان - رحمه الله - يصوغ أوَّل نظريَّة في علم الكلام كما في كتابه "الفقه الأكبر"، وما حصل للإمام أحمد شاخصٌ للعيان، فلقد هيَّأ موقفه الثّابت العُقول والقُلوب والهمم، وذلك في نتيجة نهائيَّة انتهت ببلورة اتِّجاه عقلاني كلامي مُنضبط ضمن مدرسة مُتكلِّمي أهل الحديث.

لقد كان ظهور الإمام الغزالي - رحمه الله - سبباً في تقزيم الطُّروحات النّابعة من الفلسفة اليُونانيَّة الإلحاديَّة، وما كان هذا خياراً بشريّاً، بل كان تقديراً ربَّانيّاً يُمثِّل رعاية إلهيَّة لعقيدة المُسلمين التي تولاَّها الباري ﷻ بالحفظ، كما تولَّى كتابه بمثل ذلك الحفظ. غيرَ أنَّ مدرسة الإمام الغزالي - رحمه الله - ومع ما كان لها من تأثير في الأجيال اللاَّحقة كانت السّبب الرّئيس في إيقاف حركة الإبداع والتّفكير والاجتهاد، حتَّى كان التّمهيد للجريمة السّافرة بما سُمِّيت بسَدِّ باب الاجتهاد، بينما كانت الحضارات الأخرى تمارس أكبر مراحل التّنوير والتّفكير والتّطوير، والذي انتهى بها إلى الثّورة الصّناعيَّة، والتي نتج عنها غزو العالم والبحث عن سوق تصريف البضائع، ثُمَّ اكتشاف رأس الرّجاء الصّالح والقارَّة الأمريكيَّة في القرن الخامس عشر الميلادي، ومع أنَّ المنهجيَّة التي رسمها ابن رُشْد كانت هائلة من حيثُ الجودة والرّيادة والمنهجيَّة، إلاَّ أنَّها لم يتمّ الإفادة منها لأسباب تقدَّم ذكرها.

لقد كان الإمام الغزالي - رحمه الله - يمرُّ بمراحل في حياته النّابضة بالنّشاط، فلكُلِّ مرحلة من حياته منهجيَّة فكريَّة ناتجة عن ردَّة فعل للمُشكِل الحضاري آنذاك؛ هذا؛ بخِلاف شخصيَّة ابن رُشْد التي وصلت إلى درجة الاستقرار الأصولي والفقهي والفلسفي مع ما مَرَّت به الأمَّة الإسلاميَّة من الغزو الصّليبي، ثُمَّ كان غزو التّتار لبغداد الذي تَسَبَّبَ في تهديم أكبر حضارة عرفها التّاريخ.

إنَّنا من المُؤمنين بظاهرة التَّنوُّع، وإنَّها ظاهرة إثراء وتكامل، ومن هذا المُنطلق نستطيع أنْ نفهم تنوُّع الطَّرْح بين الغزالي وابن رُشْد، إذ كان الغزالي يُجابه تداخُلاً غريباً لفلسفة غازية في أعزِّ شيء على المُسلمين، وهي عقيدتهم، ومن تقدير الله ـ تعالى ـ أنْ يكون ذلك قبل الغزو الصّليبي للأمَّة الإسلاميَّة، بينما كان ابن رُشْد يُؤطِّر لمنهج حوار وتداخُل مع الآخر نابع من دراسته المُتعمِّقة لهذا الآخر.

لقد كان تقهقر المنهج العقلي الفلسفي المنهجي في الإسلام نكبة كبيرة على مُستقبله، وخاصَّة السِّياسي منه، لانزال نُعاني بعض أبعاده الضَّارَّة إلى الآن، تَمثَّل هذا في الاستعداء الكبير الذي حَلَّ على كُلِّ الطُّروحات العقليَّة المُتنوِّرة التي تجمع بين النَّصِّ والعقل، ابتداءً من مدرسة الرَّأي، مروراً بابن تيميَّة، وليس انتهاءً بالأفغاني، ومُحمَّد عبده، ومُحمَّد الغزالي، والقرضاوي.[1]

إنَّ أمَّتنا الإسلاميَّة ـ اليوم ـ تحتاج إلى طَرْح منهج فلسفي إسلامي مُواكب لحركة التّسارع في عالم مُتغيِّر بسُرعة مُذهلة، هذا المنهج يستفيد من التّاريخ، باعتبار ما قاله فيلسوف التّاريخ الإيطالي المعروف كروتشة: (إنَّ التّاريخ كُلَّه تاريخ مُعاصر).

إنَّنا نحتاج إلى فلسفة إسلاميَّة لا تقع في خصومة مع الآخر، وهي ـ في الوقت نفسه ـ تتسلَّح بمنهجيَّة مُستقلَّة غير ذائبة تدعوإلى فتح إسلامي لعالم أظلمت فيه القُلوب والعُقول والضّمائر.

إنَّنا بعد هذه الجولة كُلِّها في موضوع العقل وأثره في ساحة الفكر الإسلامي أردنا بيان تأثير هذه القضيَّة الخطيرة على تأصيل علم السِّياسة الإسلامي، فقد كان للجُمود العقلي، والخلاف غير المُنضبط، والاهتمام بالجزئيَّات دون الكُلِّيَّات، أثرها البالغ في عدم تطوُّر علم السِّياسة الإسلامي ومقاصده العامَّة، وكما تمَّ تفصيله في الفصل الأوَّل.

---

(1) وللتوسُّع في استجلاء هذه الهجمة يُراجَع الكتاب القيِّم (الأفغاني المُصلح المُفترى عليه) للدُكتور مُحسن عبد الحميد، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 1984 م، وإصلاح الفكر الإسلامي للدُكتور طه جابر العُلواني، الدّار العالميَّة، الرِّياض، ط3، 1992، وممَّا يُشار إليه أنَّ أثر الاختلاف في حدود العقل وحُجِّيَّته على الفقه السِّياسي الإسلامي مِمَّا يحتاج الى دراسة مُستقلَّة.

إنَّ هذا الكلام يدعونا إلى القول بأنَّ مُسلمي اليوم وما يعيشونه عالميَّاً من نهضة فكريَّة وعقليَّة يُصاحبه تحوُّل العالم إلى قرية اتِّصالات ومعلومات، هذا كُلُّه يدعونا كمُسلمين إلى الاضطلاع بمهمَّة بناء فقه سياسي إسلامي عقلاني مُنضبط يُمثِّل إيجاد البديل والحَلِّ الرّاشد لأمَّتنا، ولعلَّ في هذا الكتاب بعض مُشاركات لهذا العمل الطَّويل.

قاعدة رَقْم (66):

(النّقل والعقل دعامتا السِّياسة الشَّرعيَّة، وما لم يكن أساسه النّقل فمهدوم، وما لم يكن بناؤه العقل فمحدود، والمنقول الصّحيح لا يُعارضه معقول صريح، ولن يهتدي العقل إلاَّ بالشَّرع، والعقل أساس التّكليف).

المبحث الثَّاني:

الفقه السِّياسي الإسلامي
ومفهوم التَّعامل مع الآخر في ظلال العولمة

المطلب الأوَّل:

تعريف العولمة ... حدودها وآليَّاتها
وكيف يتعامل معها الفقه السِّياسي الإسلامي؟

العولمة ظاهرة من الظَّواهر الكُبرى ذات الأبعاد والتَّجلِّيَّات المُتعدِّدة، والظَّواهر الكُبرى تُوصف أكثر من أنْ تُعرَّف. [1]

ويُمكن تعريفها بأنَّها: (*نظام عالمي يقوم على العقل الإلكتروني والثَّورة المعلوماتيَّة القائمة على المعلومات والإبداع التّقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثَّقافات والقيم والحدود الجَغرافيَّة والسِّياسيَّة القائمة في العالم*). [2]

---

(1) العولمة، د. عبد الكريم بكّار، ص11، دار الإعلام، وللتّوسُّع في هذا الموضوع يُنظَر: العولمة للدُّكتور عبد اللَّطيف هميم، وكذلك رسالة الماجستير بعُنوان «العولمة وموقف الفقه الإسلامي» المُناقشة في بغداد للأخ كريم الجبوري.

(2) العولمة، ص 11.

وبالرُّجوع إلى مُعجم ويبسترز (Webster's) نجد أنَّ العولمة (Globalization) هي: (اكتساب الشّيء طابع العالميَّة، وبخاصَّة جعل نطاق الشّيء عالميّاً) ويُعرِّفها صندوق النّقد الدّولي قائلاً: (إنَّها التّعاون الاقتصادي المُتنامي لمجموع دول العالم، والذي يُحتِّمه ازدياد حجم التَّعامل بالسّلع والخدمات، وتنوُّعها عبر الحدود، إضافة لتدفُّق رؤوس الأموال الدّوليَّة، والانتشار المُتسارع للتّكنولوجيا في أرجاء العالم كُلّه).

ويرسم ديفيد روثكوب مُدير مُؤسَّسة كيسنجر للدِّراسات وأستاذ العُلوم الدّوليَّة في جامعة كولومبيا صُورةورديَّة لعولمة ستُوحِّد العالم ثقافياً وتستأصل - بالتّالي - شأفة النّزاعات والحُروب.

ولاحظ تُوماس فريدمان في (نيو يورك تايمز) أنَّ العولمة: (هي تلك العمليَّة التّاريخيَّة التي تُوحِّد العالم في سوق واحد، ثُمَّ تتهاوى أمامه أسوار الدُّول بفضل تحالف الثّورات التّكنولوجيَّة مع الشّركات الاقتصاديَّة العملاقة).

ويشرح د. صادق جلال العظم ماهيَّة العولمة بأنَّها: (وصول نمط الإنتاج الرّأسمالي عند مُنتصف هذا القرن - تقريباً - إلى نقطة الانتقال من عالميَّة دائرة التّبادل والتّوزيع والسّوق والتِّجارة والتّداول إلى عالميَّة دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها). [1]

ويقول عن العولمة الدُّكتور مُصطفى محمود: (العولمة مُصطلح بدأ لينتهي بتفريغ الوطن من وطنيَّته وقوميَّته وانتمائه الدِّيني والاجتماعي والسِّياسي؛ بحيثُ لا يبقى منه إلاَّ خادم للقوى الكُبرى). [2]

ويقول الدُّكتور حسن حنفي (العولمة لصالح الآخر على حساب الأنا، وقُوَّة الآخر في مُقابل ضعف الأنا، وتوحيد الآخر في مُقابل تفتيت (الأنا)).

ويقول أيضاً: (هي حضارة المركز وتبعيَّة الآخر، وهي مركزيَّة دفينة في الوعي الأوروبي تُقدَّم على عنصريَّة عرقيَّة، وعلى الرّغبة في الهيمنة والسّيطرة).

---

(1) العولمة ومُستقبل البشريَّة، أيمن نور الدِّين عُمَر، ص12، دار لُبنان للطِّباعة والنَّشْر، ط1.

(2) العولمة من المنظور الإسلامي، د. مُحسن عبد الحميد، ص 9، ط1، 2002 م.

ويقول عنها الدُّكتور سيَّار الجميل: (إنَّها عمليَّة اختراق كُبرى للإنسان وتفكيره، وللذّهنيَّات وتراكيبها، وللمُجتمعات وأنساقها، وللدُّول وكياناتها، وللجَغرافية ومجالاتها، وللاقتصاديَّات وحركاتها، وللثّقافات وهُويَّاتها، وللإعلاميَّات ومدياتها). [1]

يذهب البعض إلى أنَّ العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل بداياتها الأولى ترجع إلى القرن التّاسع عشر، مع بدء الاستعمار الغربي لآسيا وأفريقيا والأمريكيَّتَيْن، ثُمَّ اقترنت بتطوُّر النِّظام التِّجاري الحديث في أوروبا، الأمر الذي أدَّى إلى ولادة نظام عالمي مُتشابك ومُعقَّد عُرِف بالعالميَّة، ثُمَّ العولمة.

وآخرون يذهبون إلى أنَّ مُصطلح النِّظام العالمي كان مُستخدماً مُنذ مُؤتمر فيينا عام **1815**م، الذي قاده (مترنيخ) رئيس وزراء النّمسا، وجَدَّدَه (بسمارك) الألماني في سبعينات القرن التّاسع عشر، ثُمَّ تجدَّدَ على يد (كلمنصو) الفرنسي في مُؤتمر فرساي عام **1919**م، ثُمَّ تجدَّدَ في يالطة على يد الحُلفاء في الحرب العالميَّة الثّانية.

ظهرت الثّورة الصّناعيَّة بشكلها التّقليدي في مُنتصف القرن الثّامن عشر في إنكلترا، ثُمَّ أوروبا؛ وحيثُ سمح ترويض البُخار والحديد، ثُمَّ الكهرباء، لزيادة الإنتاج وقهر المُحيطات، ومن ثَمَّ خرجت أوروبا من قوقعتها الاقتصاديَّة الزّراعيَّة المُنغلقة إلى ربوع الأسواق العالميَّة والاستعمار، فاشتدَّ عود الدَّولة المُعاصرة وهي بَعْدُ حديثة لم تظهر معالمها إلاَّ مُنذ القرن السّادس عشر، ولم تتأكَّد أركانها الأساسيَّة في أوروبا إلاَّ بعد حرب نابليون، بل وحتَّى هزيمة ابن أخيه نابليون الثّالث وظهور الدَّولة الألمانيَّة على يد (بسمارك) كقُوَّة اقتصاديَّة وسياسيَّة في أوروبا، ثُمَّ بدأت الثّورة الصّناعيَّة تدخل مرحلة جديدة من نوع التَّطوُّرات التّقنيَّة، بدءاً من السّتّينات، ثُمَّ جاء ـ بعد ذلك ـ عصر الإليكترونيَّات والاتِّصالات والانتقال من اقتصاد الأشياء إلى اقتصاد المعلومات، وهكذا كانت جُذُور العولمة. [2]

---

(1) السَّابق، 8.

(2) العولمة ومُستقبل البشريَّة، 16.

كان العرب ـ تاريخيّاً ـ المُطوِّرين الأوائل لأنظمة المُتاجرة عبر البُلدان، وكان المقرُّ الرّئيسي لذلك النّشاط هو منطقة (الخليج)، وكان يتمركز في جزيرة (هرمز)، وقد استمرَّ ذلك إلى نحو من عام 1600م، لكنَّ البرتغاليِّيْن قاموا ـ خلال القرن الخامس عشر ـ ببرنامج بحث وتطوير في التّقانة البحريَّة في (ساجرس)، وكان الهدف من ذلك البرنامج بناء أسطول يتمُّ فيه تحدي نظام المُتاجرة الدّولي الذي يُهيمن عليه العرب، وقد نجح البرتغاليُّون في صُنع السّفينة العابرة للمُحيطات التي بإمكانها عبور المُحيط الأطلسي، كما أنَّ بإمكانها حمل نحو مائة قطعة مدفعيَّة وإطلاق نيرانها.

وآذنت هذه التّقانة البحريَّة الجديدة ببدء عصر الاكتشافات الجديدة، فقد حَقَّقَتْ أوروبا في عام 1500م، تعادُلاً تقنيّاً مع العرب، إلاَّ أنَّ ميزان القُوَّة بين الطَّرَفَيْن مُنذ ذلك الحين أخذ يتقوَّض بسُرعة بسبب سلسلة من التّقدُّمات العلميَّة والتّقانيَّة الأوروبيَّة، مثل إحلال قُوَّة البُخار محلّ قُوَّة العضلات، واكتشاف توليد الطَّاقة الكهربائيَّة.

ثُمَّ شهد القرن التّاسع عشر والعشرون حقبة الاستعمار العسكري للدُّول الضّعيفة والذي أمسك الغرب من خلالها بقيادة العولمة.

ثُمَّ كانت نتائج الحرب العالميَّة الثّانية التي تمركزت فيها العولمة الغربيَّة ليس فقط في الجانب العسكري، وإنّما في الجانب الثّقافي والاقتصادي، وقد ضَخَّت الولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة من أجل إعادة بناء الدُّول الصّناعيَّة الغربيَّة واليابان وعبر مشروع (مارشال) أكثر من اثني عشر مليار دولار بين عامَيْ (1948 ـ 1951)، ولم يكن ذلك كرماً ذاتيّاً، وإنَّما كان يستهدف جعل أوروبا واليابان جزءاً من سُوق مفتوحة، والمُساعدة على استيراد المصنوعات الأمريكيَّة، وإيجاد فُرص للاستثمار، بالإضافة إلى إعادة تنظيم العلاقات النّقديَّة وأسعار الصّرف ووسائل الدّفع الدّوليَّة، وقد تمثَّل ذلك بظهور (البنك الدّولي) و (صندوق النّقد الدّولي).

وفي عقد الثّمانينات من القرن الماضي أعلن (غُورباتشوف) عن قيام ثورة التّغيير وإعادة البناء، وكان ذلك يعني ـ في الحقيقة ـ انهيار الاتِّحاد السّوفييتي اقتصاديّاً وسياسيّاً، كياناً

ونفوذاً، وتلا ذلك سقوط جدار برلين عام 1989 م، ثُمَّ تتابعت دُول حلف وارسو بالانضمام إلى حلف الأطلسي، تبع ذلك انهيار أسوار عالية كانت تحتمي بها الأسواق في الصّين وأوروبا الشّرقيَّة وروسيا، وصار انتقال الأفكار أكثر سهولة.[1]

أمَّا مَنْ يقود العولمة فإنَّه القُوَّة الأقدر على السّيطرة على العالم من الأوجه كُلّها، وللتّدليل على ذلك فإنَّه يبلغ إنفاق أمريكا على جُيوشها (270) مليار دولار في السنة، وهي تُقاتل ـ اليوم ـ من خلال الحاسوب، والفيديو، والقنابل الذّكيَّة، وأشعَّة (اللّيزر)، والصّواريخ المُتسلّلَة والجوَّالة.

أمَّا ناتجها القومي فقد بلغ عام 1997، نحواً من (7100) مليار دولار، على حين بلغ ناتج اليابان (4964)، وفرنسا (1451)، وناتج مصر (46) مليار دولار.

وسُكَّان أمريكا البالغون (280) مليون نسمة يأكلون من وراء جهد 3٪ فقط يشتغلون في القطاع الزّراعي، ولديها شركات عملاقة يزيد حجم مبيعات بعضها سنوياً عن (130) مليار دولار في السنة.

أمَّا في المجال الثّقافي، فقد ورد في تقرير لبرنامج الأمم المُتَّحدة الإنمائي أنَّ أمريكا تُصدّر إلى أوروبا سنويّاً مليوناً ومائتي ألف ساعة من البرامج التّلفازيَّة، وفي دراسة لليُونسكو تُثبت أنَّ الإنتاج الأمريكي في تلفازات العالم يتجاوز 75٪، أمَّا إنتاج القطاع السّينمائي، فهو يُمثّل 85٪ من الإنتاج العالمي.

ويذكر أحد الباحثين أنَّ 88٪ من المضامين والمُعطيات التي تُبَثُّ على (الإنترنيت) يبثُّ باللُّغة الإنكليزيَّة مُقابل 9٪ بالألمانيَّة، 2٪ بالفرنسيَّة، 1٪ يُوزَّع على باقي اللُّغات، ويصنع الأمريكيُّون 60٪ من الحاسبات.[2]

والحقّ أنَّ الأمريكيّين كانوا يَعُدُّون أنفسهم لهذا الدّور مُنذ بدء تأسيس دولتهم، كأنَّهم كانوا يُؤمنون بنظريَّة (القدر المُتجلّي) من ذلك الوقت، فأوّل رئيس أمريكي (جورج

---

(1) العولمة، عبد الكريم بكّار، ص17، 18.

(2) العولمة، ص 29.

واشنطن) يقول في خطابه الرّئاسـي عـام 1789م : (إنّـه مُوكَـل بمهمّـة عـهدها الله إلـى الشّعب الأمريكي) ، ويُسمِّي رئيس أمريكي آخر هو (تُوماس جفرسون) في خطابه الرّئيس هذه المهمّة بمهمَّة (شعب الله المُختار) .

ويقول الرّئيس آيزنهاور في خطابه السّياسي عـام 1953م: (لمُواجهـة تحدّيـات عصرنـا حَمَّلَ القَدَرُ بلدنا مسؤوليَّة قيادة العالم الحُرِّ) ، وعندما انتهت الحـرب العالميَّـة الثّانيـة قـال الرّئيس الأمريكي روزفلت: (الآن يجب أمْرَكَة العالم) . [1]

ويرى جَمْعٌ من الباحثين أنَّ العولمـة الاقتصاديَّة بقيـادة أمريكـا بـدأت مُنـذ عـام 1944م ، والتي انبثق منها الصّندوق الدّولي ، ليقوم حارساً على النِّظام النّقدي الدّولي والبنك الدّولـي ليعمل على تخطيط التَّدفُّقات الماليَّة طويلة المدى وإنشاء مُنظَّمة التِّجارة العالميَّة التـي أدَّت إلـى اتِّفاقيَّة الجات ، والتي حوَّلت السِّياسة التِّجاريَّة للدُّول المُستقلَّة إلى شأن دولـي ، وليـس عمـلاً من أعمال السِّيادة الوطنيَّة . [2]

ويمكن ـ هُنا ـ أنْ نعرض إحصائيَّة أوَّليَّة لقُوَّة تلك الشّركات المُتعـدِّدة الجنسيَّات ، فـهُناك (350) شركة كُبرى لتلك الدُّول تستأثر بما نسبته 40٪ من التِّجارة الدّوليَّة ، ويملك (358) مـن رأسماليِّي الغرب ما يملكه (5 . 2) مليار من سُكَّان المعمورة .

إنَّ العولمة هي تحصيـل حـاصل لجُـهُود طـالت قُرونـاً مـن الزّمـن ، تمخَّضـت عـن امتـلاك الغرب للأدوات والوسائل العملاقة التي مَهَّدت له السُّبُل للسّيطرة على العالم .

إنَّنا في هذا المطلب ذكرنا تفصيل ما جرى في العالم ، وكيـف يُخطِّط الغـرب عـن طريـق العولمة للسّيطرة علـى مُقـدَّرات المُسـلمين والعـالم الإنسـاني ، وذلـك لنلفـت نظـر العـاملين في الميـدان العلمـي والشَّرعي إلـى تـأثير المرحلـة في تـأصيل قواعـد الفقـه السِّياسـي الإسـلامي ، فلا شَكَّ أنَّ الظَّرْف الذي كانت فيـه للمُسـلمين خلافـة يختلـف عـن الظَّـرْف الـذي تحـوَّل فيـه المُسلمون إلى أيتام على مائدة اللِّئام ، وعندما نعـود إلـى فقـه المراحـل نجـد أنَّ الفقـه السِّياسـي

---

(1) العولمة ، د . مُحسن عبد الحميد ، ص15 .

(2) السَّابق ، ص18 .

الإسلامي في مكَّة المُكرَّمة كان يختلف عن الفقه السِّياسي في المرحلة المَدَنيَّة، وبالتّالي؛ فإنَّنا عندما نُؤصِّل قواعد الفقه السِّياسي في مرحلة العولمة والصِّراع الحضاري فلابُدَّ - حينئذ - من التّدقيق في المُصطلحات، ومن جُملة المسائل ما أَصَّله فقهاؤنا الأجلاَّء حول مُصطلح دار الإسلام، ودار الحرب، وتقسيم العالم - آنذاك - إلى دارَيْن، في وقت كان للمُسلمين فيه خلافة جامعة، فهل يُمكن أنْ نطرح هذه المُصطلحات الآن، في وقت يعيش فيه جمهرة كبيرة من المُسلمين داخل المُجتمع الغربي، وهم قوى علميَّة ودعويَّة فاعلة ومُؤثرة تعمل لفتح المُجتمع الأوروبي والأمريكي من داخله، وتقوم بالدّعوة إلى الله - تعالى - بالحكمة والموعظة الحسنة؟

وإذا كان لكُلِّ مرحلة فقهها وأسلوبها الخاص فإنَّ الجهاد أنواع، ومنه جهاد الكلمة والحُجَّة والبيان، وجهاد العلم والتّكنولوجيا، وجهاد المال والتّنمية، وجهاد الإصلاح الاجتماعي والفكري، فلا يُمكن أنْ نُقولب المُسلمين جميعاً على اختلاف مشاربهم وأماكن وجودهم وظُروفهم الاجتماعيَّة بقالب واحد، بل لكُلِّ مُجتمع رؤيته التي تُلبِّي احتياجاته، وبالتّالي، فإنَّ فقه تقدير المصالح والمفاسد هو الذي ينبغي أنْ يعمل لرسم القواعد المُثلى في الفقه السِّياسي الإسلامي.

إنَّ العولمة كما يُروِّج لها دُعاتها لا تعدو أنْ تكون تعبيراً مُعاصراً عن نزعة تسلُّطيَّة قديمة، صاحبت كُلَّ قُوَّة غاشمة على مدار التّاريخ، كما حَدَثَ في مُصطلح (الاستعمار)، ولعلَّ من أبرز مظاهر هذه العولمة انهيار السُّدود بين الحضارات والثّقافات، وفرض الهيمنة الغربيَّة في مُختلف المجالات سياسة واقتصاداً وإعلاماً وفكراً.

يقول د. صلاح الصّاوي: *(إنَّ عُمَد الحضارة الغربيَّة تمثَّلت في الطِّباعة والتّنصير والبارود، فهي ظلٌّ ذو ثلاث شُعَب)*. [1]

---

(1) وحدة العمل الإسلامي في مُواجهة أعاصير العولمة، د. صلاح الصّاوي، ص1، شبكة الإنترنيت.

ولقد وعى القوم دُرُوس التّاريخ ، فقدَّموا القُوَّة النّاعمة على القُوَّة الضّاربة ؛ لأنَّـها أقـلُّ استفزازاً للآخرين ، وأقلُّ ظهوراً أمامهم ، وأقـدر علـى شَـلِّ قُدراتـهم علـى المُقاومـة ، وأقتـل لرُوح الاستبسال والمُواجهة في صدورهم .

ممَّا تجدر الإشارة إِلَيْهِ أنَّ العالميَّة التي جاءت بِهَا شريعة الإسلام وما تحمله من رسالة حُبٍّ ورحمة إلى العالم أجمع تختلف عن العولمة وما تعنيه من الهيمنة واستلاب الآخريـن لصـالح الرّأسماليَّة العاتية ، بَلْ لحساب حفنة من النُّخب الرّأسماليَّة .

إنَّ التّوجُّه إلى النَّاس برسالة عالميَّة حضاريَّة عادلَّة لا حرج فيها ولا تثريب على دُعاتـه ، ولكنَّ الحرج في رُوح الهيمنة والجشع والأنانيَّة .

وهذه العولمة في إطارها الدِّيني لتحمل في طيَّاتها بذور إخفاقـها وعوامـل انـهيارها ، فإنَّـه لا دوام لظُلم ، ولا بقاء لعَسَف ولا جور .

لقد تحدَّث القُرآن الكريـم عـن دُول قـامت ، ثُـمَّ زالـت ، وعـن حضـارات صـالت ، ثُـمَّ انهارت ؛ حيثُ قَالَ تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝ ٱلَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي ٱلْبِلَٰدِ ۝ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ۝ وَفِرْعَوْنَ ذِي ٱلْأَوْتَادِ ۝ ٱلَّذِينَ طَغَوْاْ فِي ٱلْبِلَٰدِ ۝ فَأَكْثَرُواْ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ۝ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۝ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ﴾ .[1]

وهُناك سؤال يطرح نفسه بإلحاح؛ وهو: هل يرفض المُسلمُ العولمةَ؟

إنَّ المُسلم لا يستطيع ذلك لتدفُّقها إلى العـالم عـن طريـق قنـوات مفتوحـة لا سـبيل إلـى إغلاقـها ، وكذلـك فـإنَّ طبيعـة العلاقـات الدّوليَّـة تقـوم علـى التّبـادُل والتّداخُـل والتّعـامُل المُشترك ، وحاجة البلاد الإسلاميَّة والعربيَّة إلى كثير من الخبرات وآليَّات التّقنيَّة المبثوثة في هذه المُجتمعات ، يُضاف إلى ذلـك ضعـف التّنسيق بـين مُؤسَّسـات الوحـدة بـين البـلاد الإسـلاميَّة والعربيَّة .

---

(1) الفجر : 6 ـ 14 .

وإذا كان لا يتسنَّى لنا أنْ نقطع السّبيل بالكُلّيَّة على هذا السّيل الجارف من مظاهر العولمة وآليّاتها فَلَمْ يبق أمامنا إلاّ التّخيُّر والاصطفاء، فمن إيجابيّاتها سهولة الاتّصال وتوافر التّقنيّات المُتطوِّرة التي تُذَلِّلُ التّواصل، وما تُتيحه من ثورة كُبرى في المعلومات، وهذه الإمكانات كُلُّها إذا أُضيفت إلى طاقات الأمّة وقُدراتها أمكن عن طريق ذلك فعل الشّيء الكثير.

إنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي وقواعده المُعتبرَة ليست مفصولة عن الظَّرْف الذي يعيشه المُسلمون، فلا شَكَّ أنَّ تحوُّل العالم إلى قرية صغيرة، وسهولة الاتِّصال والتّداخُل، ووفرة المعلومات، سيدفعنا إلى تأصيل فقهٍ سياسي جديدٍ يُحافظ على الثّوابت، ويجتهد في المُتغيِّرات، هدفه تحقيق أكبر كَسْب للخطاب الإسلامي في العالم أجمع، وتحجيم أكبر عدد من الخُصوم الذين يريدون خطاباً إسلامياً قديماً يُمثِّل مرحلة ماضية، يستطيعون ـ من خلال فتح الآفاق له ـ أنْ يُعرِّضوا المُسلمين للحرج أمام العالم الذي من المصلحة الشَّرعيَّة أنْ يعرض عليهم الإسلام على قَدْر عقولهم، ولعلَّ هذا التَّحدِّي يحتاج إلى دراسة خاصَّة.

قاعدة رَقْم (67):

(العولمة وسيلة الغازي، والعالمَّية من خصائص الإسلام، ولا بأس أنْ نأخذ من الوسائل ما كان مُفيداً، ما لم يكن إثماً).

المطلب الثَّاني:

تعريف (الآخر) وحدوده المُنضبطة
وفقه التَّعامل السِّياسي معه

جاء الإسلام ليُشكِّل أمَّة تعمل لبناء حضارة، وتستهدف ـ في الوقت نفسه ـ دعوة النَّاس جميعاً إلى الإسلام العظيم، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ تحديد مفهوم الآخر ينبغي أنْ يُحَدَّد داخل منظومة مُنضبطة.

إنَّنا نقصد بالآخر مَنْ كان خارج مُسمَّى الإسلام، فكُلُّ مَنْ صَدَقَ عليه الانتماء إلى الإسلام العظيم يُعَدُّ من الأمَّة الإسلاميَّة حتَّى لو كان باغياً، وغير المُسلمين من أهل الكتاب سواء كانوا أهل ذمَّة أم مُعاهدين أم مُستأمنين، وكذلك المُشركين والكُفَّار سواء منهم المُحاربين أم المُسالمين الذين لم يُظاهروا على إخراج المُسلمين، يُعَدُّون من الآخر.

ومعروف في الفقه السِّياسي الإسلامي أنَّ لكُلِّ واحد من هذه الأصناف فقه تعامل مُحَدَّد، فأهل الذِّمَّة يعيشون كمُواطنين في الدَّولة الإسلاميَّة، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، ويُؤدُّون الجزية مُقابل الدِّفاع عنهم، ليعيشوا بأمن وأمان داخل المُجتمع الإسلامي، وهُم مُعفون من الخدمة العسكريَّة الإلزاميَّة كما يُصطلح عليها حديثاً.

أمَّا المُعاهدون فهم الدُّول والكُتَل التي ترتبط بالدُّول الإسلاميَّة عبر نوع مُحَدَّد من المُعاهدات السِّياسيَّة أو الاقتصاديَّة أو العلميَّة والتي لا يُشترط فيها التّماثل العقائدي، بل تكون مصلحة الطَّرَفَيْن هي الرّابط الأساس لعقد المُعاهدة وبنائها.

أمَّا الكُفَّار والمُشركون فمنهم مَنْ بقي على عقيدته، ولكنَّه لم يدخل في التّحالف ضدَّ الإسلام، ولم يعتبر الخيار العسكري حلاً وحيداً مع المُسلمين، بل يدعو إلى السِّلْم مع

المُسلمين قولاً وعملاً، فهذا ممَّا يمكن أنْ يُبرّوا وتُقام معهم العلاقات بأنواعها، بعكس الكُفَّار المُحاربين فليس معهم إلاَّ الجهاد.[1]

ومعروف أنَّ هذه الأصناف كُلَّها تخضع للمرحليَّة والتّدرُّج، ففقه السِّياسة يختلف عن فقه العبادة، وله موازين دقيقة لا يفهمها المُستعجلون أو السّطحيُّون، وسنأتي إلى بيان الفارق بينهما لاحقاً بإذنه تعالى.

يقول الشّيخ راشد الغنوشي في كتابه " حُقوق المُواطنة ": (لا مناص لدُعاة الإسلام - اليوم - أمام المَدِّ الإسلامي المُتعاظم في العالم كما يقول المُفكِّر الإسلامي المُعاصر (أحمد كمال أبو المجد) أنْ يواجهوا بجدٍّ قضيَّة شائكة؛ هي علاقة المُسلمين بغيرهم داخل المُجتمع الإسلامي وخارجه حتَّى تسقط الحُجَّة التي لا يفتأ خصومهم يُردِّدُونها لإخافة النَّاس من الإسلام. على أنَّ تطبيق شرائعه يُمثِّل أكبر خطر على قضيَّة الحُرِّيَّة والمُساواة وما أثمرته نضالات البشريَّة من مكاسب وحُقوق للإنسان، وأنَّه لا ضمان لتلك الحُقوق إلاَّ بإقرار علمانيَّة الدَّولة)[2]. والله - تعالى - يقول: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾.[3]

إنَّ الدَّولة الإسلاميَّة دولة عالميَّة ترتفع فيها المُواطنة على كُلِّ الفوارق الجنسيَّة والقوميَّة واللُّغويَّة وسواها من الفوارق التي أُقيمت بين البشر، فلقد كان القُرآن الكريم يُؤكِّد وحدة الجنس البشري، ووحدة الرّبِّ والدِّين. وإنَّ فوارق اللَّون والجنس وسواها لم يجعلها الله - تعالى - للتّفريق والتّباغض بين البشر، وإنَّما للتّعارف وإثراء رصيد الإنسانيَّة من الخير، ممَّا يجعل الأصل في الشَّريعة الإسلاميَّة أنَّها عالميَّة جاءت لتشمل أحكامها النَّاس جميعاً ممَّنْ دخل تحت حُكْمها بالإيمان بالإسلام أو بالأمان، وهو العهد سواء كان عهداً دائماً، ويُسمَّى الذِّمَّة، أو عقداً مُؤقَّتاً ويُسمَّى عقد الاستئمان من هدنة ومُوادعة، وهو عقد يلتزم صاحبه بمُوجبه أحكام الإسلام العامَّة ممَّا لا يتعارض مع مُعتقده الخاصّ.

(1) ويُراجع للتّوسُّع في ذلك أحكام الذِّمِّيِّين والمُستأمنين، د. عبد الكريم زيدان، ص86، 1982 م.

(2) حُقوق المُواطنة، حُقوق غير المُسلم في المُجتمع الإسلامي، الشّيخ راشد الغنوشي، ص65، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1993 م.

(3) الحجّ: 40، وللاستزادة يُراجَع في ذلك الجامع لأحكام القُرآن، م6/ ج12/ 47.

وأهل الإسلام سواء أكانوا مُسلمين أم غير مُسلمين مهما كانت معتقداتهم يحملون جنسيَّة واحدة.[1]

والذِّمِّيُّون لهم حقُّ المُساواة في دولة الإسلام؛ حيثُ قال الرَّسول الكريم ﷺ: (إنَّ الله ﷻ قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهليَّة وفخرها بالآباء ... أنتم بنو آدم وآدم من تراب)[2]. ولهم كذلك حقُّ الحُرِّيَّة تفكيراً واعتقاداً، وقد كانت الشَّريعة الإسلاميَّة أوَّل شريعة اعترفت للإنسان بحُرِّيَّة المُعتقد، ممَّا لم تتوصَّل الهيئات الأمميَّة إلى إقراره إلاَّ في القرن الأخير، دون أنْ يتجاوز ذلك الإقرار المجال النَّظري غالباً.

ولم يكتف الإسلام بإقرار حُرِّيَّة المُعتقد للنَّاس جميعاً، بل سَيَّجَ هذا الحقَّ بضمانات كثيرة تصل إلى حَدِّ إعلان الجهاد ضدَّ الطُّغاة والجبَّارين الذين لا يحترمون هذا الحقَّ.[3]

ولقد خصَّ الماوردي ـ رحمه الله ـ من عُموم إباحة تولِّي الوظائف لغير المُسلم منصبَيْ الخلافة العامَّة ووزارة التَّفويض، أو ما يُسمَّى ـ اليوم ـ برئيس الوُزراء أو الوزير الأوَّل، أمَّا وزارة التَّنفيذ فلا مانع.[4]

أمَّا النِّيابة في مجلس الشُّورى فقد ذهب المودودي إلى منع غير المُسلم منها نظراً للمهمَّة التَّشريعيَّة لهذا المجلس، وهي تستند إلى الأصول الإسلاميَّة، ممَّا لا علاقة لغير المُسلم به، بينما ذهب آخرون مثل الشَّيخ تقي الدِّين النَّبهاني في الدُّستور الإسلامي: إلى اشتراك جميع مُواطني الدَّولة الإسلاميَّة رجالاً ونساءً مُسلمين وذمِّيِّين في حقِّ التَّرشيح لهذا المجلس.[5]

يقول مُحمَّد حميد الله: (إنَّ تجربة التَّطبيق الإسلامي حافلة بأسماء أهل الذِّمَّة في وظائف حُكومته، فقد سَمَّى النَّبيُّ ﷺ سفيراً له في الحبشة؛ هو عمرو بن أميَّة الضَّمري، وهو غير مُسلم، كما سَمَّى في وظائف تعود إلى الدَّولة عدداً من المُشركين لتعليم القراءة والكتابة،

---

(1) حُقوق المُواطنة، ص 66.

(2) رواه أبو داود، كتاب الأدب رَقْم (5116).

(3) حُقوق المُواطنة، ص 67.

(4) الأحكام السُّلطانيَّة، الماوردي، ص 25.

(5) حقُّ المُواطنة، ص 80، و الدُّستور الإسلامي، تقي الدِّين النَّبهاني، دار الكشَّاف، بيروت، 1953 م.

كما كلَّف بعض المُشركين بمهام استعلاميَّة (التّجسُّس أو الجاسوسيَّة) وسَمَّى عُمَر بن الخطَّاب ﷺ في ديوانه عدداً من الكَتَبَة الذِّمِّيِّيْن، واتَّسَعَ نفوذ هؤلاء في الدَّولة الإسلاميَّة، حتَّى كان منهم الوُزراء، وغيرهم). [1]

حتَّى إنَّ بعض المُستشرقين المُؤرِّخين تعجَّبوا من هذه الظّاهرة، فقال آدم ميتز:

(من الأمور التي نعجب بها كثرة عدد العُمَّال والمُتصرِّفين غير المُسلمين في الدَّولة الإسلاميَّة). [2]

كما أنَّ القانون الإسلامي قد نصَّ على حُقوق غير المُسلمين الماليَّة في المُجتمع الإسلامي، وكذلك حُرِّيَّتهم في التّنقل وحُرمة المسكن.

أمَّا واجبات الذِّمِّي، فهي دفع الجزية، والتزامه بقانون العقوبات الإسلامي، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾. [3]

وقد ذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى عدم إقامة الحُدود التي هي محض حقِّ الله تعالى، كحَدِّ الزّنا على المُستأمنين، ورأى الجمهور إقامتها عليهم باستثناء الذِّمِّيِّيْن والمُستأمنين من عُقوبة شرب الخمر فقط؛ لأنَّهم لا يُؤمنون بحُرمتها عدا الظّاهريَّة التي ذهبت إلى وُجوب عُقوبة شارب الخمر مُسلماً كان أو غير مُسلم.

أمَّا فيما يتعلَّق بالقصاص، فإنَّه وإنْ لم يختلف الفُقهاء كثيراً في وُجوب القصاص على الذِّمِّي أو المُستأمن فيما بينهما أو في حالة اعتدائهما على مُسلم فقد اختلف العُلماء في حالة قتل المُسلم للذِّمِّي.

فقد ذهب الجمهور من الحنابلة والمالكيَّة والشّافعيَّة والظّاهريَّة والزّيديَّة والشّيعة الإماميَّة والإباضيَّة إلى عدم القصاص من المُسلم، وحجَّتهم في ذلك أنَّ التّكافؤ في الإسلام شرط

---

(1) نبيّ الإسلام، مُحمَّد حميد الله، ص 148.

(2) حقُّ المُواطنة، ص 80.

(3) المائدة: 49، وقد توسَّع الإمام القُرطبي - رحمه الله - في بيان معنى هذه الآية الكريمة في تفسيره القيِّم، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 139.

وُجوب القصاص، وإنَّ الكُفْر نُقصان، فإذا وُجد امتنعت المُساواة، وامتنع القصاص؛ لأنَّ الرَّسول ﷺ يقول: (المُسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمَّتهم أدناهم)[1]. وقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: (ولا يُقتل مُؤمن بكافر).[2]

وإنَّ الكُفْر في الأصل مُبيح للدّم لولا عقد الذِّمَّة، ولكنَّ الشُّبهة تبقى قائمة، والشُّبهة تدرأ الحَدَّ. واستثنى مالك حالة واحدة يُقتل فيها المُسلم بالذِّمِّي هي حالة قَتْل الغيلة، والقتل ـ هُنا ـ من أجل الإفساد لا قصاصاً.

أمَّا أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ فذهب إلى قَتْل المُسلم بالذِّمِّي لعُموم النّصوص الواردة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[3]، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[4].

فهذه النّصوص لم تُفرِّق بين نَفْس ونَفْس، وتحقيق معنى الحياة في قتل المُسلم بالذِّمِّي أبلغ منه في قَتْل المُسلم بالمُسلم؛ لأنَّ العداوة الدِّينيَّة تحمله على القَتْل، خاصَّة عند الغضب، فكانت الحاجة إلى الزّجر أشدَّ، وكان فرض القصاص أبلغ منه في تحقيق معنى الحياة، واحتجَّ أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ أيضاً بما رُوي عن رسول الله ﷺ من أنَّه قاد مُسلماً بكافر، وقال: (أنا أحقُّ مَنْ وفى بذمَّته)[5]، وفَسَّرَ حَدِيْث لا يُقتل مُؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهد من أنَّ المُراد من الكافر المُستأمن (باعتباره حربيّاً) وأنَّ (ذو عهد) معطوف على مُؤمن، فمعنى الحديث: (لا يُقتل مُؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده)[6] ويردُّون على ما ذهب إليه الجمهور من أنَّ الكُفْر يُشبهه في عصمة دم الذِّمِّي، إذ إنَّ الذِّمَّة عاصمة لدم الذِّمِّي وماله وعرضه، وأنَّ دمه بمنزلة دم المُسلم، وأنَّ الكُفْر ليس مُبيحاً للدّم على الإطلاق، وأنَّ الكُفر المُبيح هو الكُفْر الباعث على الحرب، وأنَّ المُساواة في الدِّين ليست شرطاً للقصاص، وقد قال عليٌّ كرَّم الله وجهه: (إنَّما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا)، وليس في حَدِيْث

(1) سُنن ابن ماجه برَقْم (2715).

(2) أخرجه أَبُو داود والنّسائي وأحمد، كما في كنز العُمَّال، 4/ 11289.

(3) البقرة: 178.

(4) المائدة: 45.

(5) ذكره صاحب كنز العُمَّال، 3/ 7329، وهو حديث ضعيف، كما في معالم السُّنن للخطَّابي، 40/ 668.

(6) رواه أبو داود برَقْم (4006)، والتّرمذي برَقْم (1412).

(المُسلمون تتكافأ دماؤهم) أنَّها لا تتكافأ مع دماء غيرهم من أهل ذمَّتهم... وإنَّما فيه دلالة على تكافؤ دماء رجالهم مع نسائهم، وعبيدهم مع أحرارهم، وأغنيائهم مع فقرائهم، وخاصَّتهم مع عامَّتهم.[1]

ولقد علَّق الشّيخ عبد القادر عودة بعد استعراض هذين الموقفَيْن أنَّ: الموقف الحنفي في التّسوية بين الأشخاص دون النَّظر إلى أديانهم مُتَّفق مع الاتِّجاهات الحديثة من التَّشريعات.

وكذلك يقول العلاَّمة أبو الأعلى المودودي: *(إنَّ القانون الجنائي في الدَّولة الإسلاميَّة سواء للمُسلم والذِّمي، وذهب التَّشريع الإسلامي حَدّاً أبعد في التّسامح، فخوَّل للمناطق ذات الأغلبيَّة غير المُسلمة أنْ تختار قانوناً للعقوبات)*.[2]

إنَّ مسألة القصاص بين المُسلم والكافر من أبرز الأمثلة العمليَّة على عُلُوِّ شأن التَّشريع الإسلامي، وسماحته، وعدالته، بل وعالميَّته.

ومن اللاَّفت للنَّظَر أنَّ ذلك الموقف الذي اتَّخذته مدرسة الرَّأي الكبيرة، وهي مدرسة بغداد الحنفيَّة التي تُمثِّل فُقهاء العراق آنذاك لم يكن موقفها نابعاً من حالة ضعف تمرُّ بها الأمَّة الإسلاميَّة، وتريد بهذا القول تلميع صُورتها أمام الآخرين، بل كان ذلك الموقف يوم أنْ كان أبو يُوسف قاضي القُضاة في دولة إسلاميَّة من بحر الصّين إلى الأورال، وهُنا القُوَّة والإعجاز.

قاعدة رَقْم (68):

(كُلُّ مَنْ كان خارج مفهوم الأمَّة الإسلاميَّة فنطلق عليه الآخر، ومنهم المُواطنون والمُستأمنون الطَّالبون للأمان عندما يدخلون دار الإسلام، وأهل الذِّمَّة هُم الكُفَّار الذين أقرّوا في دار الإسلام على كُفْرهم بالتزام الجزية ونفوذ أحكام الإسلام فيهم، والإمام راع، وهو مسؤول عن رعيَّته مُسلمين وأهل ذمَّة، وأهل الحرب هم غير المُسلمين الذين لم يدخلوا في عقد الذِّمَّة، ولا يتمتَّعون بأمان المُسلمين ولا عهدهم، والقانون الجنائي في الدَّولة الإسلاميَّة سواء للمُسلم والذِّمي).

---

(1) حُقوق المُواطنة، ص 106 ـ 107.

(2) حُقوق المُواطنة، ص 108.

المطلب الثَّالث:

حوار الحضارات أم وحدة الأديان؟.. الأهداف والضّوابط

لقد أثار (صاموئيل هنتنجتون) بمقاله عن صدام الحضارات عام 1993، ضجَّة كُبرى في الغرب وفي الشّرق على السّواء، كما كان لبحث (فوكوياما) حول نهاية التّاريخ رُدود فعل مُتباينة. ومن الطَّبيعي أنْ ينشغل كثير من المُفكِّرين والباحثين في عالمنا الإسلامي بهذه القضيَّة، وبخاصَّة أنَّ هنتنجتون قد تحدَّث عن الإسلام، وتنبَّأ بأنَّ بُؤرة النّزاع في المُستقبل ستكون بين حضارة الغرب من جانب والحضارة الإسلاميَّة والكونفوشيوسيَّة من جانب آخر، وقد قام هنتنجتون بتفعيل ما أجمله في مقاله من أفكار في كتاب كبير صدر عام 1996 م. وما ذكره هنتنجتون ليس أمراً جديداً كُلَّ الجدَّة، ولكنَّ الظُّروف التي طَرَحَ فيها أفكاره، وتوقيت هذا الطَّرْح هو الذي هيَّأ المناخ لنشرها ومُناقشتها على نطاق واسع، فقد جاءت هذه الأفكار بعد نهاية الحرب الباردة، وفي أعقاب ما توقَّعه الرّئيس الأمريكي السَّابق نيكسون من صراع حتمي بين الغرب والعالم الإسلامي.[1]

وما صَرَّح به أمين عام حلف الأطلنطي حينذاك من أنَّ الإسلام هو الخطر القادم أو العدوُّ البديل بعد سقوط الاتِّحاد السّوفييتي، على الرّغم من أنَّ الغرب كان يتعاون قبل هذا السّقوط مع العالم الإسلامي لضَرْب الشّيوعيَّة، ولكنْ؛ يبدو أنَّ الوضع قد تغيَّر في نظره بعد انهيار الاتِّحاد السّوفييتي. وقد يحمل ذلك على الاعتقاد بأنَّ مقال هنتنجتون كان تنظيراً لاتِّجاه أمني جديد في العالم الغربي أكثر من كونه بحثاً في العلاقات بين الحضارات. ولعلَّ

---

(1) يُراجَع للتّوسُّع في ذلك سلام بلا حرب، نيكسون، وكذلك النِّظام الدّولي الجديد وخيار المُواجهة، مُنير شفيق.

ذلك كُلّه يُعطي صُورة قاتمة لعلاقة الغرب المُستقبليَّة بالإسلام، أو علاقة الحضارة الإسلاميَّة بالحضارة الغربيَّة، وقد يُعطي ـ أيضاً ـ دافعاً جديداً ومُؤشّراً واضحاً لبعض التّيارات ـ في عالمنا الإسلامي ـ التي تنطلق في توجُّهاتها من فرضيَّة أنَّ هُناك مُؤامرة تُدبَّر في الخفاء لضَرْب الإسلام والمُسلمين، وهُناك بعض الشّواهد التي قد تُعزِّزُ ما يذهبون إليه.

وفي البداية نُشير إلى أنَّه إذا كان العالم قد شهد على مدى تاريخ البشريَّة صراعات دامية، فإنَّ النّصف الأوَّل من القرن العشرين قد شهد نشوب حربَيْن عالميَّتَيْن لعلَّهما كانتا أكثر دمويَّة من أيَّة حُروب أخرى شهدها العالم. فقد التهمت هاتان الحربان أكثر من خمسين مليون من البشر، بما قد يقترب من أعداد ما راح ضحيَّة حُروب العالم السَّابقة في التّاريخ المعروف. ولكنْ؛ ممَّا يثير الانتباه في هذا الصَّدَد أنَّ هاتَيْن الحربَيْن العالميَّتَيْن لم تكونا بين حضارتَيْن مُختلفتَيْن، وإنَّما كانتا داخل حضارة واحدة هي الحضارة الغربيَّة، كما أنَّ الحرب الباردة أيضاً كانت داخل حضارة واحدة ذات آيديولوجيَّتَيْن مُختلفتَيْن. وهذا يعني أنَّ الصِّراع بين بني الإنسان لا يكون بالضّرورة بين حضارات مُختلفة، فالحضارة الحقيقيَّة تعني في جوهرها التّقدُّم المادِّي والرُّوحي للأفراد والجماعات؛ أيْ أنَّها ترتقي بالإنسان مادِّيّاً ورُوحيّاً، وتُهذِّب من أخلاقه، وتَحُدُّ من نزعاته العُدوانيَّة، وإنَّما يكون الصِّراع بين البشر من أجل مصالح ومطامع وآيديولوجيَّات مُتباينة وأهداف دينيَّة أو سياسيَّة، فهو صراع قوى ترمي من خلاله إلى فرض سيطرتها وتسلُّطها على قوى أخرى، أمَّا الحضارات؛ فإنَّها تدفع إلى الحوار لا إلى الصّدام، وقد شهدت البشريَّة هذا وذاك، فالمُسلمون مثلاً قد اضطُرّوا في عُصور الإسلام الأولى إلى الدُّخُول في صدام مُسلَّح مع الرُّوم ـ الذين كانت تُمثِّلهم في ذلك الوقت الدَّولة الرُّومانيَّة الشّرقيَّة ـ ولكنَّ ذلك لم يمنعهم على المُستوى الحضاري من إجراء حوار حضاري مع الرُّوم، وإنْ كان صامتاً إذا جاز التّعبير، وقد تمثَّل ذلك في ترجمة العُلوم المُختلفة لليونان إلى العربيَّة، وتمَّ ذلك ـ أيضاً ـ بالنّسبة للفُرْس والهند.[1]

وفي المُقابل؛ خاضت أوروبا بجحافلها القادمة من مُختلف البلدان الأوروبيَّة حرباً ضدَّ المُسلمين سُمِّيت بالحُروب الصّليبيَّة، استمرَّت ما يُقارب من قرنَيْن من الزّمان، ولكنَّ ذلك لم

---

(1) تجديد الفكر الإسلامي، د. مُحسن عبد الحميد، ص 49 فما بعدها

يمنع أوروبا من القيام بحوار على المُستوى الحضاري مع المُسلمين تمثَّل في حركة ترجمة نشطة لعُلوم المُسلمين إلى اللُّغة اللاَّتينيَّة. وقد بلغت هذه الحركة ذروتها في الحقبة من القرن الحادي عشر حتَّى نهاية القرن الثَّالث عشر الميلادي.

وقد كان من الطَّريف في هذا الصَّدَد أنَّ أوروبا أوَّل ما عرفت الفلسفة اليُونانيَّة - وهي فلسفة أوروبيَّة - عرفتها عن طريق النّقل من العربيَّة، ولم تبدأ في نقلها من اليُونانيَّة مُباشرة إلاَّ بعد سقوط القسطنطينيَّة في يد الأتراك العُثمانيِّيْن، وهجرة العُلماء اليُونانيِّيْن على أثر ذلك إلى إيطاليا. [1]

وفي العصر الحاضر بدأ العالم الإسلامي يُترجم ما أنتجته الحضارة الغربيَّة الحديثة من مُنجزات علميَّة، ويرسل البُعوث إلى جامعات الغرب للاغتراف من عُلومها وفُنونها. وقد فعلت أوروبا الشّيء نفسه في الماضي بإرسال بعثات إلى الأندلس، حينما كان للمُسلمين في الأندلس حضارة مُزدهرة.

ومن ذلك يتَّضح أنَّ الصِّراع الحضاري لم يكن هو القاعدة في علاقة أوروبا بالإسلام، بل كان التّفاعل الثّقافي يفرض نفسه دائماً، ويترك آثاره البعيدة والفعَّالة بعد زوال أسباب الصِّراعات الأخرى.

ونحن نتوقَّع أنَّ القرن القادم لن يشهد صداماً بين الحضارات، وإنْ كانت هُناك مُحاولات من جانب العولمة للتّرويج لنُظُم وقيم مُعيَّنة تُثير استفزاز الآخرين.

إنَّ القرن الحالي لن يكون قرن صراع حضاري، وإنَّما قرن حوار حضاري للأسباب الآتية:

أوَّلاً: صراعات الماضي تختلف عن صراعات الحاضر اختلافاً أساسيَّاً. فنحن في عصر ثورة المعلومات والاتِّصالات والثّورة التّكنولوجيَّة؛ حيثُ أصبحنا نعيش في عالم يُمثِّل قرية كونيَّة كبيرة. والأخطار التي تُهَدِّدُ عالمنا المُعاصر أصبحت أخطاراً عالميَّة تُهَدِّدُ الجميع،

---

(1) بجديد الفكر الإسلامي، بتصرُّف، ص 61.

وتتطلَّب جُهُوداً دوليَّة لُمواجهتها مثل قضايا البيئة، والمُخدِّرات، والإرهاب الدّولي، و**الجريمة المُنظَّمة**، وأسلحة الدّمار الشّامل، وأمراض العصر، وعلى رأسها أمراض نقص المناعة **(الإيدز)**. وغيرها من القضايا التي تتطلب تكاتُف الجُهُود الدّوليَّة. ولعلَّ ذلك هو الذي شَجَّعَ الأمم المُتَّحدة على الإعداد لتنظيم مُنتدى للحوار بين الحضارات عام **2001**، دَعْماً للتّفاهُم بين الثّقافات والحضارات المُختلفة.

ثانياً: إذا كانت الأصوات التي تُروِّج لصدام الحضارات قد وجدت أصداء واسعة في الشّرق وفي الغرب فإنَّ هُناك جُهُوداً وأصواتاً مُضادَّة في الغرب ترفض بشدَّة مقولة هنتنجتون حول صدام الحضارات، وبصفة خاصَّة بين الحضارة الإسلاميَّة والحضارة الغربيَّة. ومن الأمثلة على ذلك ما شهده العقد الأخير من القرن العشرين من رفض واضح في بعض الدّوائر الغربيَّة لنظريَّة صدام الحضارات[1] إذا جاز أنْ تُسَّمى هذه الدّعوة بالنَّظريَّة، ومن بين تلك الأصوات العاقلة في الغرب الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا الذي ألقى مُحاضرة مُهمَّة في 27 أكتوبر في مسرح شيلدونيان بأكسفورد بمُناسبة زيارته إلى مركز أكسفورد للدِّراسات الإسلاميَّة، وأكَّد فيها أنَّ الذي يربط العالَمَيْن الغربي والإسلامي أقوى بكثير ممَّا يُفرِّقهما، فالمُسلمون والمسيحيُّون أصحاب كتاب، فالإسلام والمسيحيَّة يشتركان في النَّظرة الوحدانيَّة بالإيمان بإله واحد، وأنَّ الحياة الدُّنيا فانية، وبالمسؤوليَّة عن أفعالنا، وبالإيمان بالآخرة، وأشار أنَّ حُكْم الغرب على الإسلام قد عانى من التّحريف الجسيم نتيجة التّصوُّر بأنَّ التّطرُّف هو القاعدة، وقال: إنَّ التّطرُّف ليس حكْراً على المُسلمين، بل ينسحب على ديانات أخرى بما فيها الدّيانة المسيحيَّة، والغالبيَّة العُظمى من المُسلمين يتَّسمون بالاعتدال، ودينهم هو دين الاعتدال، وأشار كذلك إلى أنَّ هُناك الكثير الذي نتعلَّمه من الإسلام، وأنَّ العالَمْين الإسلامي والغربي يمكن أنْ يتعلَّما كثيراً من بعضهما البعض. ورفض مقولة صدام الحضارات قائلاً: (أنا لا أوافق على مقولة أنَّ العالَمْين الإسلامي والغربي يتَّجهان نحو صدام

---

(1) لازلنا اليوم في دوائر كثيرة في الغرب سواء كانت رسميَّة أم إعلاميَّة أم سياسيَّة مُعارضة شديدة النّقمة على العولمة والصِّراع الحضاري، تمثَّل ذلك في مُظاهرات صاخبة ضدَّ مُنتديات العولمة ومُؤتمراتها المُتعدِّدة في البرازيل، وسياتل، وكندا، وباريس، وغيرها.

في عهد جديد من الخُصومة والعداء، بل إنَّني على قناعة تامَّة بأنَّ لدى عالَمْنا الكثير لكي يُقدِّماه إلى بعضهما البعض) كما أشار - أيضاً - إلى أنَّ الكثير من المزايا التي تفخر بها أوروبا العصريَّة قد جاءت أصلاً من أسبانيا أثناء الحُكْم الإسلامي، وخلص إلى القول: (إنَّ الإسلام جزء من ماضينا وحاضرنا في جميع مجالات البحث الإنساني، وقد ساهم في إنشاء أوروبا المُعاصرة. إنَّه جزء من تُراثنا، وليس شيْئاً مُنفصلاً عنه).

وفي الإطار نفسه نجد أنَّ وزير الخارجيَّة البريطاني (روبين كوك) يُشير في مُحاضرته في المركز الإسماعيلي في لندن في 8 أكتوبر 1998 م، إلى أنَّ جُذُور الثّقافة الغربيَّة ليست يونانيَّة أو رُومانيَّة الأصل فحسب، بل هي إسلاميَّة أيضاً، وبين أنَّ التَّحدِّيات التي نواجهها تحدِّيات عالميَّة، ويرفض مقولة صراع الحضارات، وأنَّ الإسلام هو العدُوّ الجديد للغرب، ويقول: (إنَّ البعض يقول: إنَّ الغرب بحاجة إلى عدوٍّ، وبما أنَّ الحرب الباردة قد ولَّت إلى غير رجعة، فإنَّ الإسلام سيأخذ مكان الاتِّحاد السّوفييتي القديم كعدوٍّ).

ويقولون: إنَّ صراع الحضارات قادم، وأنْ لا مفرَّ منه. وأنا أقول: إنَّهم مُخطئون، بل ومُخطئون خطأً فادحاً (فنحن لسنا بحاجة إلى الإسلام كعدوٍّ، بل نحن بحاجة إلى الإسلام كصديق)، ويُشير إلى أنَّ: (الغرب مدين للإسلام بالشّيء الكثير، فالإسلام قد وضع الأُسُسُ الفكريَّة لمجالات عديدة مُهمَّة وكبيرة في الحضارة الغربيَّة). إنَّ ثقافتَيْنا قد تشابكتا مع بعضهما البعض عبر التّاريخ والأجيال، وهي تتشابك - أيضاً - في وقتنا الحاضر، ويُبرز كوك أهمِّيَّة الحوار بين الجانبَيْن ويقول: (اليوم أريد أنْ أقترح بأنْ نبدأ حواراً جديداً جدِّيّاً بين أوروبا والعالم الإسلامي، فقد حان الوقت لكي يبدأ الاتِّحاد الأوروبي ومُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي بالتّكلُّم مع بعضهما البعض على أعلى مُستوى مُمكن[1]، (فإذا اتَّجهنا شطرَ أكبر دولة في أوروبا، ونعني بها ألمانيا، فإنَّنا نجد اتِّجاهاً مُماثلاً رافضاً تماماً فكرة صراع الحضارات، ومُتبنِّيّاً أسلوب الحوار الحضاري، وقد ذهب الرّئيس الألماني (رُومان هيرتسوج) خُطوة أبعد في هذا المجال بالدّعوة إلى عَقْد مُؤتمر في العاصمة الألمانيَّة (برلين) للحوار بين الحضارتَيْن الإسلاميَّة

---

(1) حَدَثَ هذا الأمر عمليّاً في عامنا هذا في حوار مفتوح أُقيم في شباط بين وفد من مُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي والاتِّحاد الأوروبي في أسبانيا، كما أنَّ مُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي تسعى لإقامة آليَّات عمل حقيقيَّة لإجراء وتفعيل هذا الحوار المُهمّ.

والغربيَّة)، وصَدَرَ عن المُؤتمر "بيان برلين" الـذي يُمثِّل خُطَّة للعمـل المُستقبلي، وقـد تضمَّـن البيـان العديـد مـن التّوصيات التـي تدعـم الحـوار الحضـاري بـين الشّـرق والغـرب، مُسـتقبل العلاقات بين المُجتمعات الإسلاميَّة والغربيَّة.

وفضلاً عن ذلك؛ صدر في شهر تمُّوز **1999**م، كتاب للرّئيس الألماني بعنُوان «الحيلولـة دون صـدام الحضـارات ـ اسـتراتيجيَّة السَّـلام للقـرن الحـادي والعشـرين» وقـد تضمَّـن هـذا الكتاب آراء الرّئيس الألماني التي أعلنها حول هذا الموضوع في الفترة من **1995** م، كما تضمَّن ـ أيضاً ـ تعقيبات لأربعة من المُفكِّرين المعروفين، ويُؤكِّد الرّئيس الألمـاني رَفْضَـهُ المُطلـق للزّعـم بأنَّ الشّرق والغرب يستعدَّان لمُواجهة مزعومة بـين الإسـلام والمسـيحيَّة. ويُحـذِّر مـن خطـورة التّرويج لمثل هذه الأفكار، ويُؤكِّد ضرورة التّركيز على القواسم المُشتركة بين الحضارات.

والأمر الجدير بالذِّكْر في هذا المقام أنَّ صامؤيل هنتنجتون ـ الذي كان مُقرَّراً أنْ يكـون أحـد المُعقِّبين على الأفكار المطروحة في الكتاب قد أبدى دهشته لاسـتراتيجيَّة الرّئـيس الألمـاني المُتمثِّلـة في الحيلولة دون الصّدام بين الحضارات عن طريق الاهتمام بالقواسم المُشتركة بين الحضارات.

ويُشـير الرّئـيس الألمـاني إلـى ضـرورة بنـاء جُسـور الثّقـة بـين الجـانبَيْن لمُواجهـة تحدِّيـات المُستقبل التي تُعَدُّ تحدِّيات لنا جميعاً، وتتطلَّب حُلولاً دوليَّة وتعاوناً مُشتركاً بين الجميع، كمـا يدعو إلى ضرورة تعرُّف الشُّعوب والحضارات على بعضها البعض على نحو أفضل للوصول إلـى فَهْـم مُشـترك، واحـترام مُتبـادَل، وثقـة مُتبادلـة أيضـاً، ويـرى أنَّ الحــوار بــين الإســلام والمسيحيَّة ضروري جداً، ومن خلال هذه التّوجُّهات الصّادرة في أوروبـا مـن شـخصيَّات لـها وزنها يتَّضَّح لنا أنَّ هُناك تيَّاراً أوروبيّاً قويّاً رافضـاً فكـرة صـدام الحضـارات، وهـو تيَّـار أقـوى كثيراً من تيَّار صامويل هنتنجتون ومَنْ يُشايعه، ولكنَّ الشّيء المُؤسف أنَّه قد تمَّ تسليط الضّـوء على نحو مُريب علـى أفكـار هنتنجتـون السّـلبيَّة، وتمَّ تضخيمـها إعلاميَّاً، وفي الوقـت نفسـه غابت عن السَّاحة الإعلاميَّة تلك الأفكار الإيجابيَّـة والأصوات العاقلـة التـي ترفـض صـدام الحضارات وتتبنَّى حوار الحضارات، الأمر الذي أصاب الكثـيرين في عالمنـا الإسـلامي بشـيء من الإحباط، وجعلهم ينظرون بتشاؤم إلى مُستقبل العلاقـات بـين الشّـرق والغـرب، أو بـين الحضارة الإسلاميَّة والحضارة الغربيَّة.

لقد آن الأوان لأنْ نُعطي لهذه الأصوات الأوروبيَّة العاقلة فُرصة لتأخذ مكانها في خضَم المُناقشات الجارية حول صراع الحضارات في عالمنا الإسلامي، وأنْ نتجاوب معها بهدف تعبيد الطَّريق أمام حوار حضاري بَنَّاء من أجل خير وسلام أبناء الحضارتَيْن الإسلاميَّة والغربيَّة، الأمر الذي من شأنه أنْ يُسهم بدوره في أمن واستقرار عالمنا المُعاصر. وسوف تُثبت الأيَّام القادمة أيّ الفريقَيْن من أنصار الصِّراع أو الحوار أرسخ جُذوراً وأبقى تأثيراً وأقوم سبيلاً.[1]

وعندما نتحدَّث عن الإسلام وفقهه السِّياسي نجده دين الحوار والتَّفاهم، فقد أُمرنا بالمُجادَلَة بالتي هي أحسن، والدّعوة إلى الله - تعالى - بالحكمة والموعظة الحسنة، كما جاء كتاب الله - تعالى - يحثُّ المُسلمين على البحث عن المُشتركات مع الآخر وتنميتها.

أمَّا التّجربة التّاريخيَّة للعلاقة بالآخرين في سيرة الرَّسول الكريم والخلافة الرّاشدة وصفحات التّاريخ الإسلامي فقد تم الكلام بخُصوصها مُطوَّلاً في هذا الكتاب.

ولكنَّ الذي ينبغي معرفته أنَّ الغرب لا يمكنْ أنْ يلجأ إلى الحوار مع الحضارة الإسلاميَّة إلاَّ بعد معرفته بقُوَّتها في جميع الجوانب، فالضُّعفاء لا يحاوِرُون، وليس لهم رأي ولا وزن.

وأهداف الحوار الحضاري في الإسلام هي نفسها أهداف السَّلام التي تقدَّمت، وعلى الجُملة فهي تستهدف بناء العالم المُتآخي والتَّفرُّغ للتّنمية، ووَقْف الهدر في الطَّاقات والبيئة، وفتح المجال للتّلاقُح الحضاري، وتعاون البشريَّة جمعاء على حَلِّ مُشكلة الفقر والمديونيَّة، والتّبايُن بين الشّمال والجنوب، وكذلك قَطْع الطَّريق على مَنْ يعيش على صناعة الأزمات.

أمَّا ضوابط الحوار الحضاري فيمكن تحديدها بالآتي:

1 - أنْ يُفرَّق بين الحوار الحضاري بين الحضارة الإسلاميَّة والحضارات الأخرى وبين ما نُسمِّيه الحوار الانهزامي الفارغ، والذي يعني حواراً بمعنى تبعيَّة مَنْ ينتسبون إلى الإسلام للحضارة الغازية والانهزاميَّة أمامها والشّعور بعقدة النّقص تجاهها.

---

(1) لعلَّ في جُهُود بيت الحكمة ببغداد إسهامة كبيرة في تأصيل الحوار الحضاري، وقد أعدَّ هذا البيت العريق مجموعة من النّدوات والدِّراسات ومنها: العولمة، قواعد الحرب والسَّلام، وغيرها، وهو يُهيِّء - اليوم - للكثير منها؛ مثل (ندوة الحوار الحضاري) القادمة.

2 ـ أنْ يفصل بين الحوار الحضاري بوصفه أمراً شرعيّاً تُمليه النّصوص من الكتاب والسُّنَّة وأمراً واقعيّاً تُمليه المصلحة البشريَّة وبين وحدة الأديان المرفوضة قطعاً والتي تستهدف تذويب الإسلام كمنهج خاتم للدّيانات وخُلْطه بالتّحريفات المعروفة.

3 ـ أنْ يُقدِّم المُسلمون آليَّات عمل للتّحاور الدّاخلي فِيْمَا بينهم، وأنْ يَكُوْن هُناك قبول لبعضهم البعض قَبْلَ التّوجُّه إلى خارج المنظومة الإسلاميَّة.

4 ـ أنْ لا يُؤدِّي الحوار إلى استسلام الأمَّة للدَّعة والرّفاهيَّة والاطمئنان، فمع أنَّ الحوار دين يدين بِهِ المُسلم إلاَّ أنَّ هذا السُّلوك لا يُؤدي بِهِ إلى التّميُّع، فإنَّ عداوة الباطل للحقِّ دائمة وثابتة، فلا ينبغي أنْ يُؤدِّي السّير في طريق الحوار إلى إلغاء الخيار الآخر في العلاقة وهو الجهاد.

5 ـ أنْ يكون للمُسلمين خطَط عمليَّة تفصيليَّة في إدارة الحوار الحضاري، وأنْ لا تكون هذه الدّعوة مُجرَّد موقف عاطفي ورغبة آنيَّة، حتَّى لا يُوظَّف الحوار الحضاري لمصلحة الطَّرف الآخر.

6 ـ أنْ يُفصل في الحوار بين النّصارى والصّهيونيَّة، وذلك باعتبار أنَّ النّصارى هُم أقرب إلينا على وُفق المفهوم القُرآني، وباعتبار أنَّ اليهود هُم أشدّ النَّاس عداوة لحضارتنا، وهذا ممَّا ينبغي أنْ يتعامل معه المُسلم بوصفه قانوناً ثابتاً وسُنَّةً دائمةً لا تتبَّدل.

قاعدة (69):

(يقرُّ الفقه السِّياسي الإسلامي الحوار الحضاري، ويدعو إليه بشروطه المُثبتة، ولا يقرُّ مبدأ وحدة الأديان للأسباب المُتقدِّمة، والعبرة في النّهاية للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، ويُزال الضّرر الأشدُّ بالضّرر الأخف، ويختار أهون الشَّرَّيْن، والحوار مع النّصارى، وليس مع اليهود إلاَّ العُدوان).

المطلب الرَّابع:

نحن والعولمة (هل من مشروع سياسي إسلامي لمُواجهة العولمة؟)

يرمي الإسلام إلى بَسْط نفوذه على العالم الإنساني عُموماً، والعالم الإسلامي على وجه الخُصوص، ومن البديهي أنْ لا تكون هذه الأهداف الكُبرى بدون آليَّات واضحة ومعلومة، ولا يمكننا أنْ نُحَدِّدَ هذه الآليَّات دون التّعرُّف على ما تريد العولمة رسمه التي هي سلاح الآخر وبرامجها كالآتي:

1 ـ عولمة النِّظام السِّياسي، عبر التّرويج لمفاهيم الدِّيمقراطيَّة الغربيَّة بوصفها أنموذجهم السِّياسي الذي يُريدون نشره في العالم أجمع، وهي مع ما فيه من مزايا جيِّدة، إلاَّ أنَّها تُعبِّر عن الواقع الاجتماعي الذي وُلدت فيه، فضلاً عن أنَّ المُسلمين عبر ما مرّوا بِهِ من عهود استبداد مُظلمة جعلت الحضارة الأوروبيَّة أسبق إلى ابتكار طُرُق ووسائل جديدة لضَبْط الاجتماع السِّياسي كظاهرة؛ ومنها مسألة الدِّيمقراطيَّة، وهذا ـ بلا شَكٍّ ـ يُضيف تحدِّياً كبيراً على المُختصِّين في الفقه السِّياسي الإسلامي لتأصيل وبناء قواعد سياسيَّة تَعَدُّدِيَّة مُمكنة التّطبيق.

2 ـ عولمة الاقتصاد وجعله يصبُّ في بوتقة الشّركات مُتَعَدِّدَة الجنسيَّات التي تُكوِّن المُجتمع الغربي، وتدفع اقتصاديَّاته، وذلك عبر التِّجارة الحُرَّة.

3 ـ عولمة النّشاط الإعلامي والثّقافي، وذلك لتذويب ثقافات الغير، وقد قدَّمْنا سابقاً إحصائيَّات عمليَّة عن سعة النّشاط الإعلامي والثّقافي الغربي عُموماً والأمريكي خُصوصاً.[1]

---

(1) تقدَّم الكلام بالتّفصيل حين الكلام عن العولمة، ص 335 فما بعدها.

إذا كان هذا هو ما ينتظره عالمنا الإسلامي فهل يبقى المُسلمون ـ عبر فقهائهم ومُجتهديهم وعُلمائهم ـ مكتوفي الأيدي دون حراك أم أنَّ بمقدور الأمَّة أنْ تنهض من جديد لتبني برنامجها الفاعل لمُواجهة العولمة، ولتكون القُوَّة السّادسة العملاقة التي تضطلع بدور فعَّال للدُّخُول إلى هذا القرن؟

إنَّ أمَّتنا قادرة بإذنه ـ تعالى ـ على رَسْم وتأصيل وتحديد معالم لمشروع سياسي إسلامي لمُواجهة العولمة، ويمكن تحديد قواعد هذه المُواجهة بالآتي:

1 ـ لابُدَّ من بناء وتأصيل منهج شُوري تَعَدُّدي نابع من الإسلام العظيم يراعي الواقع الذي تعيشه أمَّتنا، ومن شأن هذا المنهج أنْ يُوفر البديل النّاجح، وكذلك يُؤدِّي إلى تحجيم أداة مُهمَّة من أدوات العولمة، وهي موضوعة التّعَدُّديَّة، وعندما نقرأ الإسلام العظيم نجد أنَّ منظومة الخلافة وُفق إطاراتها المُتجَدِّدة تُمثِّل مرجعيَّة واضحة المعالم، وفي تداول السُّلطة في الخلافة الرّاشدة منهجيَّة اقتداء تُحتذى في عصرنا الرّاهن، وذلك باعتبارها منهجاً قائماً على الأهليَّة.

وفي مُواصفات أهل الحلِّ والعَقْد وشُروطهم منأى للأمَّة أنْ يتدخَّل في كُبريات الأمور الرّعاع والسُّذّج، وغير المُؤهَّلين والسُّفهاء، ويُشترط في مثل هذه الطَّبَقة العلم، والوعي، والمعرفة الدّقيقة بالواقع، وعدالة الدِّين، والمروءة، ومكارم الأخلاق.

وأهل الحلِّ والعَقْد هم أهل الشُّورى ومجلسهُ، وهم أهل القرار والمسؤوليَّة في اتِّخاذ القرارات المُهمَّة التي تترتَّب عليها مصالح، استراتيجيَّة للدَّولة الإسلاميَّة.

2 ـ لابُدَّ أنْ تَتَّخذ مُواجهتنا للعولمة أسلوب المُواجهة العاقلة بمعنى أنَّ مُخطَّطات التّقويم الواعي تستهدف بناء مناهج وخُططاً استراتيجيَّة عملاقة، ولم تَعُد طريقة ردود الأفعال والانفعالات المُؤقَّتة مُجدية في هذه المُواجهة، وأوّل ما ينبغي إعادة النَّظر فيه وتجديده هو منهج بناء العقل المُسلم جامعيّاً ومسجديّاً وثقافيّاً، مع تحقيق الإنجاز الأكبر عبر التّداخُل الاجتماعي الفعَّال مع العالم باختلاف أقطاره.

3 ـ لابُدَّ أنْ يراعي مشروع الأمَّة الحضاري تأصيل مناهج الحوار الفاعل مع الأديان الأخرى والبحث عن المُشتركات معها كنظرة كُلِّيَّة للتّعامل مع الآخر.

4 ـ تحتاج الأمَّة إلى بناء منهج رصين في التَّعامل مع ألوان الطَّيف داخل المُجتمع الإسلامي يُحَدِّدُها مفهوم الأمَّة الإسلاميَّة الأشمل من المفهوم الطَّائفي أو المذهبي، ذلك الفَهْم هو القائم على اختلاف التّنوُّع وتكامُليَّة المعرفة.

قاعدة رَقْم (70):

(مُواجهة العولمة بالبديل الشروعي المنهجي، وبالمُواجهة العاقلة، وهذه المُواجهة تُمَثِّل ضرورة دينيَّة ومصلحة اجتماعيَّة).

المطلب الخامس:

الفقه السِّياسي الإسلامي والمُجتمع المَدَني

برز مفهوم المُجتمع المَدَني مُنذ القرنَيْن السّابع عشر والثّامن عشر في ظلّ التَّطوُّر الصّناعي الذي شهدته أوروبا، وقد برز في مُواجهة السُّلطة المُقدَّسة (الكنيسة) المُتحالفة مع الإقطاع المُتزمِّتة مع بُروز طبقة جديدة تُمثِّل مجموعة من المصالح هي الطَّبقة البرجوازيَّة[1]. أمَّا المُواطنة فهو مفهوم مركزي في قيام مُجتمع مَدَني، وذلك بوصفه يعني أساس التّضامُن الذي حلَّ محلَّ التّضامُنات الجزئيَّة. [2]

إنَّ القبيلة تُعَدُّ أنموذجاً للانتماءات الأوَّليَّة قبل الانتماء الإثني، أو الطَّائفي، كما أنَّ مفهوم المُجتمع المَدَني أصلاً هو مفهوم دخيل على التُّراث العربي الإسلامي، إذ هو نتاج للمُجتمع الغربي، ولم تنشأ ضرورة لاستعماله أو تطبيقه داخل المُجتمع الإسلامي، فقد أصبح المُجتمع المَدَني في الغرب رديفاً للعلمانيَّة، وهذا مَكْمَن الخطر على مُجتمعاتنا.

إنَّ الإسلام يُؤكِّد أهميَّة المدينة من خلال تأكيد القُرآن الكريم أنَّ جميع الرُّسُل المُوحى إليهم هم من أهل القُرى، وهم أهل الأمصار؛ لأنَّهم أعلم وأحلم، والقرية ـ هُنا ـ من الاستقرار لُغة، ومن ذلك: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾ ويريد بأمِّ القُرى مَكَّة، والمُراد أهلها. [3]

---

(1) المُجتمع المَدَني، دراسة نقديَّة مع إشارة للمُجتمع المَدَني العربي، عزمي بشارة، ص73، مركز دراسات الوحدة العربيَّة.

(2) السَّابق، ص82.

(3) يُوسف: 109، ويُنظر الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج9/ 179.

فرسالة الإسلام كانت ـ ولَمْ تزل ـ رسالة مَدَنيَّة، فتجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾.[1]

وفي الحديث الشّريف: (مَنْ بدا فقد جفا)[2] ومعناه مَنْ سَكَنَ البادية فقد جفا من الجفاء، وتعني الابتعاد عن المَدَنيَّة والتّعلُّم والمعرفة.

فإنْ كان الإسلام ـ من خلال نُصوصه ـ شَدَّدَ على المَدَنيَّة كحالة، في مُواجهة البداوة كحالة أيضاً، فقد شَدَّدَ على ذلك من خلال المُمارسة أيضاً، فقد شَدَّدَ النَّبيّ الكريم ﷺ عند الهجرة على عدم إطلاق الاسم القديم (يثرب) على بلد المهجر، بل أطلق عليها اسم (المدينة) باعتبارها نظاماً حياتيّاً بما يتناسب ومقاصد الإسلام التّمدُّنيَّة في مُواجهة البداوة من خلال دُستور المدينة، وتشكيل نظام مُجتمعي اقتصادي وسياسي لم يكن للعرب عَهْدٌ به، حتَّى إنَّ العودة إلى البادية بعد الهجرة إلى المدينة عَدَّهُ الإسلام ارتكاساً لا يتناسب ومقاصده[3]، كما أنَّ نظام العطايا (الرّواتب) في الدَّولة الإسلاميَّة كان يُعَدُّ شرط الهجرة أساسيّاً توكيداً لمركزيَّة المدينة في الإسلام.

وبذلك؛ فالإسلام وقف موقفاً واضحاً من مسألة المَدَنيَّة، واتَّخذ موقفاً مُعادياً من البداوة كحالة مُجتمعيَّة يستطيع الفرد تجاوُزها بالهجرة، فَرَفْضُ البداوة ينطلق من عدم احتوائها على نُظُم دولة أو مُؤسَّسات عاملة، وبيئة انضباطيَّة، ومن المبدأ نفسه عمل الإسلام مُشَدِّداً على القيم المَدَنيَّة لارتباطها بمغزى سياسي يُمثِّل نُواة قيام الدَّولة بشكل مُؤسَّسي.

وعلى ما سبق؛ نجد أنَّ الإسلام ـ عمليّاً بتشديده على قيمة المَدَنيَّة ـ أقام خلال تاريخه أكثر من 300 مدينة لايزال ثُلثاها قائماً حتَّى الآن.

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ مُصطلح المُجتمع المَدَني لا يتعارض مع الأصول والمبادئ والقواعد العامَّة للنّظام السِّياسي الإسلامي، غير أنَّ هذا المُصطلح لم يكن ناتجاً عرضيّاً للمُجتمع

---

(1) الأنعام: 92، ويُنظر الجامع لأحكام القُرآن، م4، ج7/ 27.

(2) رواه البيهقي، 10/ 101، وهو في الصّحيحة برَقْم (1272).

(3) الحُرِّيَّات العامَّة في الإسلام، راشد الغنوشي، ص55، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط1.

الغربي، بل كان نتيجة صراعٍ مُستميت بين الكنيسة والعُلماء، وغير خافٍ أنَّ هذا الصِّراع لم يتعرَّض له المُجتمع الإسلامي أصلاً.

وعندما نعود إلى الدَّولة الإسلاميَّة الأولى نجدها دولة مُؤسَّسات ومُنظَّمة لحُقوق المُواطنة، وكما حَدَّدَتْ سياسة التَّعامُل مع طوائف المُجتمع المَدَني، وهذا ما تمَّ بيانه بالتّفصيل في هذا الكتاب.

غير أنَّ تطابق الرُّؤى بين الإسلام والمُجتمع الإنساني ما يُطمئن المُسلم، ويضع له المُؤيِّدات على مسيرته وإيمانه.

إنَّ المُؤسَّسات التي يصوغها المُجتمع المَدَني تدخل جميعاً ضمن نظام الدَّولة في الإسلام.

إنَّنا في هذا المطلب نريد تحديد قضيَّة حسَّاسة؛ وهي أنَّ المُؤسَّسات والأفكار والتّقنيَّات لا يُمكن فَصْلها عن بيئتها الاجتماعيَّة التي تنشأ فيها، مع أنَّ منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي تأخذ الحكمة من أيِّ وعاء خرجت، ولا ترى غضاضة في الإفادة من أيَّة تجربة بشريَّة لا تتناقض مع قواعد الشَّريعة العامَّة.

قاعدة (71):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يحترم مُؤسَّسات المُجتمع المَدَني، بل ويبنيها، ويترافق مع هذا حرْصُ الإسلام على التّدقيق في المُصطلحات، والرَّبْط بينها وبين جُذور النّشأة، فالإسلام مُؤصِّل المُؤسَّسات المَدَنيَّة، وإنَّ العادة مُحْكمة، فلا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الزَّمان).

المطلب السّادس:

الفقه السِّياسي الإسلامي وظاهرة الإرهاب

الإرهاب مأخوذ من رَهِبَ بالكسر، يَرهَبُ، رهبةً، رهباً: وهو بمعنى خاف، مع تحرُّز واضطراب.

وترهَّبَهُ: تَوَعَّدَهُ، أرهبه، ورهبه، واسترهَبَه: أخافه، وفزعه.

والإرهاب: بمعنى الإزعاج والإخافة.

أمَّا تعريف الإرهاب اصطلاحاً فقد عُرِّف بتعريفات مُتنوِّعة، فقد عَرَّفه مُؤتمر فرسوفيا لتوحيد القانون الجزائي المُنعقد سنة 1931م بما يلي: *(الجريمة الإرهابيَّة: هي الاستعمال العَمْدي لكُلِّ وسيلة قادرة على إحداث خطر جماعي، ويُعتبَرُ الرُّعْب عُنصراً أساسيَّاً في تكوين هذه الجريمة).* [1]

وعَرَّفَها المُؤتمر الدّولي الذي عُقد تحت إشراف عصبة الأمم المُتَّحدة سنة 1937م، من أجل عقد اتِّفاقيَّة دوليَّة لقمع ومنع الإرهاب بأنَّها: *(الأفعال الجنائيَّة المُوجَّهة ضدَّ دولة، ويكون الغرض منها، أو يكون من طبيعتها إثارة الفزع والرُّعْب لدى شخصيَّات مُعيَّنة، أو جماعات من النَّاس، أو لدى الجُمهور).*

(1) مفهوم الإرهاب في الشّريعة الإسلاميَّة، وهي رسالة دُكتوراه مُناقشة حديثاً في بغداد للأخ الدُّكتور هيثم عبد السَّلام مُحمَّد، ص13.

وعَرَّفَتْهَا الاتِّفاقيَّة العربيَّة لُمكافحة الإرهاب والجريمة الإرهابيَّة بأنَّها: ***(كُلُّ فعل من أفعال العُنف أو التّهديد أيّاً كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي، أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرُّعْب بين النَّاس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم، أو حُرِّيَّتهم، أو أمنهم، للخطر، أو إلحاق الضّرر بالبيئة، أو بأحد المرافق، أو الأملاك العامَّة أو الخاصَّة، أو احتلالها، أو الاستيلاء عليها، أو تعريض أحد الموارد الوطنيَّة للخطر)*** . [1]

وعَرَّفت دائرة المعارف الحديثة الإرهاب بأنَّه: (من الوسائل التي يستخدمها الحُكْم الاستبدادي لإرغام الجماهير على الخُضوع والاستسلام له، وذلك بنشر الذُّعْر والفَزَع بينها) . [2]

وعَرَّف الدُّكتور صلاح كرم شعبان الإرهاب بأنَّه: (العمليَّات العنيفة المُنسَّقة المادِّيَّة والمعنويَّة التي تحوي نوعاً من القهر بغية تحقيق غاية معيَّنة) . [3]

وعَرَّفه اللِّواء الدُّكتور أحمد جلال عزّ الدِّين بأنَّه: (استراتيجيَّة عُنف مُنظَّم ومُتَّصل من خلال جُملة من أعمال القَتْل، والاغتيال، وخطف الطَّائرات، واحتجاز الرّهائن، وزرع المُتفجِّرات، وما شابه ذلك من الأفعال أو التّهديد تهدف إلى خَلْق حالة من الرُّعْب العامّ، وذلك بقصد تحقيق أهداف سياسيَّة) .

وعَرَّفه واتسون (WATSON) بأنَّه: (استراتيجيَّة أو طريقة تحاول عن طريقها جماعة مُنظَّمة أو حزب جَلْب الانتباه لأهدافه، أو فرض التّنازلات لأغراضه من خلال الاستعمال المُنظَّم للعُنف) . [4]

وعَرَّفت دُول عدم الانحياز عام 1984م، الإرهاب بأنَّه: (نوع من العُنف تقوم به قوى استعماريَّة، عنصريَّة، أو نظام ضدَّ الشُّعوب المُناضلة من أجل الحُرِّيَّة) .

---

(1) مفهوم الإرهاب في الشّريعة الإسلاميَّة، ص 13 .

(2) دائرة المعارف الحديثة، أحمد عطيَّة الله، مكتبة الأنجلو أمريكيَّة، 1/ 67 .

(3) مفهوم الإرهاب، ص14 .

(4) مفهوم الإرهاب، ص14 .

وعَرَّفه العميد مُحمَّد خليفة من منظور دُول الخليج العربي بأنَّه: (استخدام القُوَّة على نحو مُنظَّم ومُتَّصل وغير مشروع بقصد تحقيق أهداف ذات طبيعة سياسيَّة تُؤدِّي إلى إخلال بمفهوم النِّظام العامّ في الدَّولة بمدلولاته الثَّلاثة، الأمن العامّ، والصّحَّة العامَّة، والسّكينة العامَّة).

وعَرَّفه القانون السُّوري واللُّبناني بأنَّه: (جميع الأفعال التي ترمي إلى إيجاد حالة ذُعْر، وتُرتكب بوسائل مُحَدَّدَة؛ كالأدوات المُتفجِّرة والأسلحة الحربيَّة والمواد المُلتهبة والمُنتجات السّامَّة أو المحرقة، والعوامل الوبائيَّة أو الجرثوميَّة التي من شأنها أنْ تُحدث خطراً عامّاً).[1]

أمَّا المنظور الإسلامي للإرهاب فهو ينطلق من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾.[2]

وهي تعني الأخذ بالوسائل المُباحة كُلِّها لإعداد القُوَّة والتّهيئة للقاء العدوِّ بما يحجزه عن دخول المُنازلة أصلاً.

إنَّ الإرهاب لم يكن نتيجة بدون أسباب، فمن أسبابه ظاهرة الاستعمار، فهو لا يكتفي باحتلال الأرض، بل ينتهك العرض، ويستعبد الشَّعب، وينهب خيراتهُ، ويجعله صريع الجهل والمرض والتّخلُّفُ، وكذلك؛ فإنَّ من أسبابه الاستبداد السِّياسيُ، وكذلك للإرهاب أسباب اجتماعيَّةٌ وأخرى اقتصاديَّة، فَتَرَدِّي الأحوال الاقتصاديَّة يُؤدِّي إلى الإحباط واليأس والحقد على المُجتمع.

كذلك؛ فإنَّ الجانب النَّفْسِي النّاجم عن اختلال القِيَم والفراغ الرُّوحي والاضطراب والقلق وفقدان الشَّخصيَّة السّويَّة، بالإضافة إلى انعدام الفرص الحياتيَّة التي تُحَقِّقُ طموح الشّباب وأحلامه، وكُلُّها تُؤدِّي إلى الإحباط واليأس، فَتُولِّد الرّغبة في الانتقام، أمَّا وسائل الإعلام والاتِّصال والتي تملك تقنيَّات عالية فهي تلعب دوراً كبيراً في إذكاء نار العُنف

---

(1) مفهوم الإرهاب، ص15.

(2) الأنفال: 60.

والإرهاب، فوسائل الإعلام أخذت تعرض بتشويق أعمال العُنف، وخاصَّة ما تعرضه صفحات الجرائد والمجلاَّت والشّاشة الصَّغيرة والسّينما من أفلام العُنف والسّطو المُسلَّح.

كما لا يستطيع شخص أنْ يُنكر أنَّ مرحلة التّفرُّد القُطْبي سبب رئيس من أسباب الإرهاب، أمَّا الدّوافع القوميَّة فهي سبب مُهمٌّ من أسباب الإرهاب، ففي حالة سيطرة قوميَّة على زمام الأمور في البلاد وتفضيلها لأتباعها وإعطائهم المكاسب الاقتصاديَّة والمواقع السِّياسيَّة والاجتماعيَّة المرموقة على حساب القوميَّات الأخرى، فإنَّ ذلك سيُولِّد لديها شعوراً وانطباعاً بالدّونيَّة وعدم أهليَّتها لتسلُّم مواقع حسَّاسة في الدَّولة، وهكذا؛ كُلَّما ازدادت حدَّة الفوارق والحواجز بين القوميَّات ازداد الصِّراع فيما بينهم، وتأخذ القوميَّة المُضطّهدة بالمُطالبة بحُقوقها وجعلها أسوة بالقوميَّة التي تُسيطر على مقاليد الحُكْم.[1]

أمَّا أنماط الإرهاب، فمنها الإرهاب السِّياسي، وهو أخطرها وأشهرها.

وأمَّا الإرهاب الاقتصادي الدّاخلي، فهو يحدث عندما تعمل الدَّولة لصالح الطَّبقات الرّاقية أو البرجوازيَّة.

أمَّا الإرهاب الاقتصادي على الصّعيد الدّولي، فهو ابتزاز الدُّول الكُبرى للدُّول الصّغرى من خلال السّيطرة على مواردها الاقتصاديَّة، وجعلها تسير في رُكَّابها وتابعة لها، وما العولمة أو مُنظَّمة التِّجارة الدّوليَّة إلاَّ صُورة من صُوَر الإرهاب الاقتصادي.[2]

أمَّا الإرهاب الدِّيني فيتمثَّل في تسلُّط طبقة على رقاب النَّاس تُصادر حُرِّيَّة الفكر، ومن جُملة ذلك الإرهاب ما فعله رجال الدِّين المسيحي، فعندما أصبح للبابا من القُوَّة والسُّلطان والنّفوذ الذي يفوق الملك وأرباب الحُكْم أصبحت الكنيسة قُوَّة كبيرة يُخشى بأسها، وقد مارست الكنيسة الإرهاب الدِّيني ضدَّ المسيحيِّيْن وغير المسيحيِّيْن؛ منها الحُروب بين الكاثوليك والبروتستانت؛ حيثُ ذهب آلاف من القتلى، كما كانت المسؤولة عن الحملات

---

(1) مفهوم الإرهاب، ص76 بتصرف.

(2) مفهوم الإرهاب، ص80.

الصّليبيَّة المُوجَّهة إلى العالم الإسلامي ، كما أنشأت الكنيسة (محاكم التّفتيش) لتُرعب مُعارضيها في أوروبا .[1]

أمَّا الإرهاب الاجتماعي ، فهو ظُلم الطَّبقات المُتفاوتة بعضها للبعض الآخر .

أمَّا الإرهاب الأيديولوجي ، فيعني الصِّراع بين الأفكار المُختلفة ، فيسعى الطَّرفان كلاهما إلى اتِّخاذ الإرهاب وسيلة للإجهاز على خصمه للوصول إلى السُّلطة لتطبيق آرائه الأيديولوجيَّة .

وقد مارست الدّيانة اليهوديَّة الإرهاب بأبشع صُورة ، فهذه تعاليم التّلمود والتّوراة تحثُّ عليه ، كما أنَّ الشّيوعيَّة والرّأسماليَّة قد مارستا الإرهاب أكبر المُمارسة ؛ حيثُ يقول ستالين : (إنَّكم لا تستطيعون الهرب من الكوارث الطَّبيعيَّة كالزّلازل والعواصف التي تقتل الملايين فتقبلوا بها صاغرين ، فكيف لا تقبلون عمليَّات التّطهير التي تقوم بها الشّيوعيَّة للحفاظ على هذا المبدأ الذي سَيُقدِّم إليكم الخير) .

أمَّا ما فعلته أمريكا بالهنود الحُمْر ؛ وهم سُكَّان أمريكا الأصليُّون فمن أكبر عمليَّات الإرهاب في التّاريخ الإنساني ، ومن المعلوم أنَّ الهنود الحُمْر هم الذين قاوموا الاستعمار الإنكليزي إبَّان احتلال أمريكا .

أمَّا الحركة الصّهيُونيَّة ، فقد أُسِّسَت ، ونمت ، وترعرعت في رَحِم الإرهاب ، ومازالت ، وبأبشع صُورة ، ومن ذلك إنشاء فرق إرهابيَّة في فلسطين المُحتلَّة قبل قيام دولة بني صهيون عام 1948م ، ولو استعرضنا بروتوكولات حُكَماء صهيون لوجدناها مثالاً عمليّاً على الإرهاب بجُذوره الفكريَّة ؛ ومنها ما جاء في ***البروتوكول التّاسع*** : ***(إنَّ لنا طموحاً لا يُحَدُّ، وشرهاً لا يشبع، ونقمة لا ترحم، وبغضاء لا تُحَسّ، إنَّنا مصدر إرهاب بعيد المدى)*** .[2]

---

(1) مفهوم الإرهاب ، ص81 .

(2) مفهوم الإرهاب : ص90 ، وراجع كذلك بروتوكولات حُكَماء صهيون ، ترجمة مُحمَّد خليفة التّونسي ، ص103 ، دار الكتاب العربي .

أمَّا حُكْم الإرهاب ضدَّ المُسلمين، فقد جاء فيه قول الرَّسول الكريم مُحمَّد ﷺ:

﴿مَنْ حمل علينا السّلاح فليس منا﴾ . [1]

إنَّنا في زمن اختلطت فيه المُصطلحات، ممَّا يكون من الضّرورة القصوى تحديد كُلٍّ من هذه المُصطلحات تحديداً علميّاً دقيقاً، ومن هذه المُصطلحات مُصطلح (الإرهاب) . [2]

إنَّ السِّياسة الشَّرعيَّة في الإسلام قد حدَّدت المفاهيم كُلَّها ، فقد عَدَّ الإسلامُ الإرهابَ سلاحاً ووسيلة لمَنْع الحرب والعُدوان، لا كما يدَّعي مَنْ لا يفقهون في شريعة الإسلام عندما يَعُدُّونه حالة عُدوانيَّة.

أمَّا حُقوق الإنسان وحُرمة دم المُسلم، وكذلك تكريم نُفُوس بني آدم جميعهم ، وحتَّى حُقوق الحيوان، فالإسلام له السَّبْق في ذلك كُلِّه، ومنه قوانين ونُظُم ثابتة وعادلَّة وعمليَّة.

قاعدة رَقْم (72):

(الإسلام ضدَّ الاعتداء والظُّلْم والعُدوان، ولكنَّه مع إعداد القُوَّة التي تضمن إحجام أعداء الله عن العُدوان، وما شهد التّاريخ فاتحاً عادلاً كالمُسلمين) .

---

(1) رواه البُخاري، 13/ 29، 9 / 5، ومُسلم في المُقدِّمة، 22، الإيمان 161، والتّرمذي برَقْم (1469).

(2) أحصى الأستاذ محيي الدِّين عطيَّة في قائمة وراقيَّة مُنتقاة مائة دراسة وبحث عن التطرُّف والإرهاب، وما يتَّصل بهما، وذلك منشور في إسلاميَّة المعرفة عدد (18)، ص 163.

المطلب السّابع:

الفقه السِّياسي الإسلامي والمُنظَّمات الدّوليَّة

رُبَّما يتصوَّر الكثيرون أنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي يهدف إلى التَّعامل بفرديَّة مع المُجتمع الإنساني في ظلال العالميَّة التي يدعو لها، ولكنَّ هذه العالميَّة لا تدعو لمثل هذا التّصوُّر، وليست مُبرِّراً لإلغاء التّعاهدات الإقليميَّة أو الدّوليَّة ما دامت تُحقِّق مصالح النَّاس، ولا تُؤدِّي إلى إلحاق الظّلم بالآخرين.

إنَّنا في هذا الفصل قد حَدَّدْنَا أربع مُنظَّمات دوليَّة بمُؤسَّساتها المُختلفة، لنُسَلِّطَ الأضواء عليها، مُستوضحين عن الموقف الشَّرعي تجاهها، وهذه المُنظَّمات هي:

1 ـ مُنظَّمة الأمم المُتَّحدة.

2 ـ مُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي.[1]

3 ـ مُنظَّمة عدم الانحياز.

4 ـ جامعة الدُّول العربيَّة.

إنَّ هذه المُنظَّمات تُعنى بالجانب السِّياسي أصلاً، وهو سبب نُشوئها، مع أنَّ هُناك مُنظَّمات اقتصاديَّة وثقافيَّة تلحق بها كالبنك الدّولي، ومُنظَّمة التِّجارة العالميَّة، والبنك الإسلامي للتّنمية، والآيسسكو، واليُونسكو، وغيرها.

---

(1) للباحث دراسة بعُنوان "مُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي والقرن الحادي والعشرون"، اشترك فيها الباحث في مُؤتمر الباحثين الشّباب الذي أقامته الجامعة الأردنيَّة عام 2001 م.

كما إنَّ هُناك مُنظَّمات اقتصاديَّة مُستقلَّة عن تلك المُنظَّمات الأربع؛ وهي الأوبيك التي أُسِّست لبناء تجمُّع الدُّول المُصدِّرة للنِّفط، لتدافع عن أسعاره، وتبني سياستها النّفطيَّة بما يُحقِّقُ مصلحة المُنتج والمُستهلك، وكذلك؛ فهُناك مجموعة الدُّول السّبع الصّناعيَّة، و مُنظَّمة آسيان، ومُنظَّمة الوحدة الأفريقيَّة.

ومعلوم أنَّ كُلَّ مُنظَّمة من المُنظَّمات الأربع لها ظُروفها من حيثُ النّشأة، فقد نشأت الأمم المُتَّحدة واسمها: (الجمعيَّة العامَّة للأمم المُتَّحدة) بعد انتهاء الحرب العالميَّة الثَّانية عام 1945م، لتُحَدِّدَ العلاقة بين دُول العالم ما بين دُول مُنتصِرة هي الحُلفاء، وقد سيطرت على أغلب مقاعد حقِّ النّقض، بينما كانت الدُّول الخاسرة في قائمة ثانويَّة من حيثُ الأهمِّيَّة والقرار، ومن القائمة الأولى كانت أمريكا وبريطانيا وفرنسا والاتِّحاد السّوفييتي، ولم تكن الصّين قد دخلت الحرب بشكل عملي أصلاً، بينما كانت اليابان وألمانيا من القائمة الثَّانية.

لقد انبثق عن الهيئة العامَّة للأمم المُتَّحدة مجلس الأمن الدّولي الذي يُحَدِّدُ المواقف من النّزاعات في العالم، ***وفي الحقيقة؛ فإنَّ مجلس الأمن كان دائماً عصاً غليظة بيد الأقوى من مراكز القوى في العالم، فلم يستطع مجلس الأمن ـ إلى اليوم ـ إرجاع جُزء من الحُقوق إلى الشَّعب الفلسطيني، ولم يتمكَّن ـ أيضاً ـ من تطبيق حتَّى بقايا قراراته الجائرة بحقِّ شعب فلسطين، بينما كان مجلس الأمن عبر الفيتو الأمريكي حامياً لدولة بني صهيون عبر عشرات المرَّات التي استخدم فيها المندوب الأمريكي حقَّ النّقض لإبطال قرارات الأمم المُتَّحدة والتي رُفعت أصلاً للتّنديد بالاعتداءات المُتكرِّرَة للكيان الصّهيوني على مُقدَّرات العالم العربي والإسلامي عُموماً، وشعب فلسطين خُصوصاً.***

إنَّ الأمم المُتَّحدة ـ كما هو معروف تاريخيّاً ـ كانت بديلاً مرحليّاً عن عصبة الأمم التي نشأت بعد الحرب العالميَّة الأولى، وهي ـ أيضاً ـ عبارة عن مُؤسَّسة تقاسُم نُفوذ بين القوى المُنتصرة في الحرب العالميَّة الأولى، وقد كانت على رأسها بريطانيا وفرنسا، بينما كانت أمريكا قد دخلت حَيِّزَ مُجتمع العمالقة حديثاً.

إنَّنا عندما نستطلع الأصول العامَّة لتكوين هيئة الأمم المُتَّحدة ومُبرِّرات وجودها نجدها من حيثُ العبارات عمليَّة ومنطقيَّة ومُقنعة، ولكنَّها من حيثُ المحتوى - باعتبار مَنْ يدفع بها - نجدها تُحقِّق أهداف الدُّول المُتحكِّمة في مصير القرار العالمي.[1]

أمَّا مُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي، فقد نشأت بعد إحراق المسجد الأقصى الشّريف من قبَل اليهود عام 1969م، وتتبعها مجموعة من المُنظَّمات التّربويَّة والخيريَّة؛ ومنها مُنظَّمة التّربية والتّعليم والثّقافة والعُلوم (الآيسسكو).

إنَّ المُسلمين في العالم يبلغون - اليوم - أكثر من مليار وثُلث المليار نسمة، فلابُدَّ لهم من هيئة تجمعهم، وتجعلهم قُوَّة بين القوى، ومُنظَّمة المُؤتمر الإسلامي - إلى اليوم - تُعَدُّ من المُنظَّمات التي تحتاج إلى استكمال؛ بحيثُ تُعَدُّ مُؤسَّسة قرار مُلزِم أكثر منها مُؤسَّسة تلاقي وبيانات، كما تحتاج إلى تعزيز رُوح التّضامن والتّكامُل الاقتصادي بين الدُّول الأعضاء.

أمَّا مُنظَّمة عدم الانحياز، فقد نشأت إبَّان الصِّراع المُحتدم بين قُطْبيْ العالم، وهما الاتِّحاد السّوفييتي ومعه المنظومة الاشتراكيَّة والشّيوعيَّة وبين أمريكا ومعها الدُّول الصّناعيَّة والغربيَّة واللِّيبراليَّة، وقد ابتدأ هذا الصِّراع بمجرَّد انتهاء الحرب العالميَّة الثَّانية وتحديداً عام 1947م، وذلك بعد انتقال وتغيير وجه الصِّراع إلى اتِّجاه أيديولوجي تبعه الصِّراع الاقتصادي والسِّياسي، وهذا ما أدَّى - في النّهاية - إلى رغبة مجموعة من الدُّول إلى النّأي بها وبقرارها ومصالحها عن أيٍّ من هاتَيْن المجموعتَيْن الشّيوعيَّة والرّأسماليَّة، فكان تأسيس حركة عدم الانحياز عام(1956 م) عبر نهرو، وعبد النّاصر، وتيتو، ولكنَّ هذه المُؤسَّسة - وإلى اليوم - تُعَدُّ مُؤسَّسة مرحلة؛ بحيثُ انتهى مُبرِّر وجودها بعد حسم الصِّراع، ودخول العالم إلى عالم القُطْب الواحد، وانهيار الاتِّحاد السّوفييتي، والتحاق دول حلف وارسو بحلف النّاتو.

---

(1) ويُراجَع في ذلك تفصيلاً كتاب لُعبة الأمم، كوبلاند، ويُشار إلى أنَّ الولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة استخدمت حقَّ النّقض مائة وسبع مرَّات لإلغاء قرارات مُندِّدة بالكيان الصّهيوني، ويُراجَع - كذلك - البحث القيِّم: دور الأكاديميِّين في السِّياسة الخارجيَّة، ص173، د. فتحي ملكاوي، ط1.

أمَّا جامعة الدُّول العربيَّة، فقد أُنشئت عام **1945**م، بعد انتهاء الحرب العالميَّة الثَّانية أيضاً، وقد كان وجودها أصلاً باقتراح بريطاني؛ لأنَّ السِّياسة البريطانيَّة كانت تريد التَّعامل مع العرب من خلال مُؤسَّسة يمكن احتواؤها، فقد أحصت بريطانيا ما في بلاد العرب من بترول، وكذلك كانت تُراقب نموَّ الوعي الدِّيني والقومي لدى الشُّعوب العربيَّة، وكانت قد قَدَّمت وعد بلفور هديَّة ومُكافأة لليهود، مُقابل وقوف العرب معها ضدَّ العُثمانيِّيْن.[1]

لقد تحوَّلت الجامعة العربيَّة - في أحايين كثيرة - إلى أداة بيد القوى المُسْتعمِرة، ولكنَّها - إلى اليوم - لم تتحوَّل إلى مُؤسَّسة تُعبِّر عن مصالح المُنتمين إليها، كما هو الحال في دُول الاتِّحاد الأوروبي أو آسيان، أو تجمُّع الدُّول الصِّناعيَّة الكُبرى، أو حتَّى دُول البحر الأبيض المُتوسِّط، وذلك بسبب التَّفاوت الاقتصادي بين الدُّول المُنتمية إليها، فمنها دُول نفطيَّة يبلغ الدَّخل السَّنوي لأفرادها آلاف الدُّولارات، بينما تُعَدُّ دُول أخرى منها من الدُّول المُعدَمة والفقيرة، كما تُعَدُّ بعض دُوله تملك أخصب المساحات الزِّراعيَّة في العالم ومنها السُّودان، ولكنَّ الإمكانات المادِّيَّة لتحقيق هذه الغاية في أقصى درجات الضَّعف، كما أنَّ تَعَدُّدَ الولاءات داخل الجامعة العربيَّة جعلها كالعربة التي تسير باتِّجاهات مُتَعَدِّدَة ومُتعاكسة، لذا؛ فقد نشأت عدَّة تجمُّعات داخل الجامعة العربيَّة، ومنها مجلس التَّعاون الخليجي، ويضمُّ دُول البترول، وكان قد تأسَّسَ عام **1981**م، وكان تجمُّعاً يهدف إلى بناء تجمُّع نفطي مالي خليجي، وكذلك تحديد رُؤية في موضوعة أمن الخليج العربي، ولكنَّ إيران التي احتلَّت الجُزر الثَّلاث، وهدفت بعد عام **1978**م، إلى ما يُسمَّى بتصدير الثَّورة إلى المُجتمع الخليجي والعربي المُتنوِّع مذهبيّاً وعرقيّاً؛ بحيثُ يمكن هزُّه بسهولة، أدَّى هذا - في نهاية المطاف - إلى تعقُّد المُشكلة، ورغبة غربيَّة في المال الخليجي الهائل الذي وصل إلى **850** مليار دولار في الخزائن الغربيَّة.

كما نشأ كُلٌّ من مجلس التَّعاون المغاربي، ومجلس التَّعاون العربي لاحقاً.

---

(1) ميثاق جامعة الدُّول العربيَّة، د. كمال الغالي، 29 فما بعدها، دار الفكر، القاهرة، 1948 م.

إنَّ الشَّارع عندما يُحَدِّدُ أصولاً مرجعيَّة للفقه السِّياسي في الإسلام لم يُرِدْ مُصادرة المناشط الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة للآخرين، فالحكمة ضالَّة المُؤمن، كما أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ قد دخل في حلف الفضول، وهو تحالف كامل لنُصرة مظلوم واحد، فلا حَرَجَ على المُسلمين أنْ يدخلوا في أيِّ تحالف مادام هدف هذا التّحالف إقامة للعدل وتأصيل التّعاون على الخير والسَّلام، وهذا هو الضّابط الأساس.

قاعدة رَقْم (73):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُقِرُّ أيَّ تحالف دولي أو إقليمي مادام الهدف منه التّعاون على الخير ونشر العدل ودَفْع الظّلم، والرّابطة العروبيَّة مرحلة نحو الرّابطة والجامعة الإسلاميَّة).

المطلب الثّامن:

الفقه السِّياسي الإسلامي والسُّلطات الثّلاث

يُعَدُّ مبدأ الفَصْل بين السُّلطات من الضّمانات الهامَّة لحماية الحُرِّيّات في العصر الحديث، فهو ضمانة فعَّالة لإقامة نظام الدَّولة القانونيَّة في النُّظُم السِّياسيَّة المُعاصرة، وذلك لأنَّه يتضمَّن تخصيص عُضو مُستقلٍّ لكُلِّ وظيفة من وظائف الدَّولة، فيكون هُناك جهاز خاصٌّ للتّشريع وجهاز خاصٌّ للتّنفيذ، وجهاز ثالثٌ للقضاء.[1]

لقد ظهر مبدأ الفُصْل بين السُّلطات كردٍّ فِعْلٍ لسُلطة المُلوك وتجمُّع السُّلطات الثّلاث بيدها، يقول منتسكيو: (إنَّ كُلَّ فرد بيده سُلطة ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها، ولكي تحول بينه وبين ذلك لا بُدَّ من تقسيم أو توزيع تلك السُّلطة، وبذلك تحول بينه وبين إساءة استعمالها، فإذا اجتمعت السُّلطات التَّشريعيَّة والتَّنفيذيَّة في هيئة واحدة انعدمت الحُرِّيَّة).[2]

إنَّ السُّلطة التَّشريعيَّة في الإسلام لله تعالى، وما يضعه السُّلطان في كُلِّ وقت من تشريعات إنَّما هي للتّنفيذ والكَشْف وفي حدود أصول الشَّريعة وإطارها.[3]

إنَّ هُناك عدَّة نماذج للفَصْل بين السُّلطات؛ منها نموذج حكومة الجمعيَّة في سويسرا، والأنموذج الأمريكي، ونموذج النِّظام البرلماني (الدِّيمقراطيَّة الإنكليزيَّة)، والنّموذج الماركسي (الاتِّحاد السّوفييتي السَّابق)، والنّموذج الرِّئاسي البرلماني للجمهوريَّة الخامسة بفرنسا.[4]

(1) الدَّولة القانونيَّة، د. مُنير حميد البياتي، ص 229، جامعة بغداد، ط1، 1978م، السُّلطة في الإسلام، رضوان زيادة، إسلاميَّة المعرفة (18)، ص 137.

(2) النُّظُم السِّياسيَّة، د. ثروت بدوي، ص 136.

(3) النِّظام الدُّستوري في الإسلام مُقارَناً بالنُّظُم العصريَّة، د. مُصطفى كمال وصفي، ص 99، مكتبة وُهبة.

(4) الحُرِّيّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، الشّيخ راشد الغنوشي، ص 228.

يقول الشّيخ راشد الغنوشي: (ليس في نصوص الإسلام الصّريحة ما يمنع - بشكل حاسم - مُراعاة مبدأ الفَصْل بين السُّلطات، ولذلك لم يتردَّدْ عددٌ لا بأس به من المُفكِّرين الإسلاميِّين المُعاصرين في تأكيد إسلاميَّة هذا المبدأ، وعلى الإباحة الأصليَّة، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة مادام الفعل يُمثِّل ضمانة من ضمانات عدم تركُّز السُّلطة الدّافع - عادة - إلى الاستبداد، وعندما نعود إلى السِّيرة النَّبويَّة وعهد الدَّولة الإسلاميَّة الأولى نجد نظام السُّلطات الثّلاث والفَصْل بينهما مبدأ أصيلاً إسلامياً على المُستوى النَّظري والتّطبيقي معاً؛ حيثُ إنَّ سُلطة التَّشريع الأصليَّة هي للشّريعة، أمَّا سُلطة تنزيل مبادئ الوحي على الواقع، فقد وكَّلَها الإسلام للعُلماء المُجتهدين، أمَّا مجلس الشُّورى، فهو مجلس سياسي يضع السِّياسات العامَّة للدَّولة، ولا دور له في التَّشريع بمعنى الاجتهاد الدِّيني، وحتَّى لو مارس دوراً اجتهادياً تشريعياً فيكون التُحقّق من التزامه بسُلطة الشَّريعة العُليا بواسطة مجلس من عُلماء الفقه والقانون عبر محكمة دُستوريَّة تُراقب انسجام المهمَّة التَّشريعيَّة للمجلس مع الدُّستور ومقاصد الشَّريعة). [1]

أولو الأمر في القُرآن هم كُلُّ وُلاة السُّلطان والشَّأن والسُّلطة العامَّة (**Authority**)، وأعلاهم أجهزة جماعيَّة نيابيَّة تعمل بالشُّورى المُلزِمة على وُفق ما يعلو عليها من شُورى وإجماع مُباشر صَدَرَ عن الأمَّة كافَّة استفتاء حُرّاً تفصيلاً وتنزيلاً لفَهْمِها لهُدى الشَّريعة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [2]. والأجهزة أو الأفراد الذين يُولّون الأمر انتخاباً أو تعييناً وُفق حُكْم النِّظام الإجماعي والتّفويض المشروع.

وأهل الحلِّ والعَقْد: هم الجماعة المُنتخَبَة التي تتصدَّر الشُّورى في الشَّأن المركزي للأمَّة، أو في شأن إقليم، أو وظيفة دُنيا أو خاصَّة، من شعاب الحياة العامَّة، وقرارهم يحلُّ المتعقِّد من مُشكلات الأمور، وينهي ويعقد سائب الأمور ويحسم خلافيها.

ووُلاة الأمر مُنتخبون بالشُّورى كذلك، يترتَّبون من الموالي الأعمّ والأعظم في الدَّولة إلى الوُلاة دونه، انتخاباً أو تعييناً - حسب قرار الإجماع - على كُلِّ إقليم، أو شعبة من

---

(1) الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، ص 238.

(2) النّساء: 59.

وزارة، أو إمارة مُفوَّضة، أو مأمورة للتّنفيذ؛ ومنهم العُمَّال المُتولّون لـلإدارة اللامركزيَّة، أو الفرعيَّة، والدّواوين التي تجمع العاملين.

وجُملة العاملين ذوي الوظـائف أصبحـت تُسـمَّى (الخدمة العامَّة) (Public service) منها الجُنود وإمارة الجهاد؛ ومنها المَدَنيُّون (civil service) الذيـن يتولّـون الخدمـة المَدَنيَّـة غير المُسلَّحة، والذيـن يعملـون بسُلطة القـرار الإداري، والمـال العـامّ والخدمـات العامَّـة، لرعايـة المعاش، أو العلم، أو الصّحَّة بين النَّاس، أو نحو ذلك.

والمَدَني نسبة إلـى المقـام الـذي يمدن فيـه النَّـاس، وإلـى المَدَنيَّـة فـهو منسـوب للحضـر، لا للجنديَّة والحركة والسّفر.

ومهما سُوِّيت المسائل العامَّة بحكومة العاملين أو ذوي الأمـر العـامّ جماعـات وأفـراداً، فإنَّ الخصومات الخاصَّة يليها القضاء الذي يحكم ويفصل في كُلِّ خصومـة، ويتـمُّ تسـويتها في سبيل العدل.

والقضاء في النِّظام الإسلامي كان مُوحَّداً مـع الإمـارة السِّياسيَّة العامَّـة، ولكنَّـه تمـايز إلـى القُضاة، فَهُمْ يحكمون بمُقتضى الشَّرع والإجماع، أو يجتهدون رأيهم للعدل بين المُتقاضين.

وإذا كان لوظيفـة الجـهاد إمارتـها وجُنودهـا لحمايـة البيضـة وتحصـين الثّغـور، فللشّـرطة كذلك تقليد قديم لإقامة الحُدود، واتقـاء الظّلـم والعُـدوان، وللعيـون والـبريد وظيفـة لجمـع أخبـار الحيـاة العامَّـة، ونشـر إعلامـها، وتـأمين نظـام قـوى الأمــن، والضّبــط، والإعــلام، والدِّعاية.

أمَّا الـذي بـين الدَّولـة والمُجتمـع فـإنَّ الدَّولـة الحديثـة تضخَّمـت وظائفـها، واتَّسـع وقـع سُلطانها، وتكثَّفت الوسائل لأمرها، ومن ثَـمَّ تعـاظم حجـم الدّواويـن والعـاملين في شُـؤون الجهاد، والأمن، والعلـم، والصّحَّـة، والمعـاش، وسـائر البنـى الأساسـيَّة لعلاقـات النَّـاس. وهؤلاء يُؤدُّون وظائفهم على نهج وسُنَّة واحدة راتبة لا يختلف عليها النَّاس كثـيراً، ولذلـك هم ثابتون يبقون قُـوَّة الدَّولـة مـهما تعـاقبت وتبدَّلـت القيـادات السِّياسـيَّة التـي تتولَّـى الأمـور

العامَّة، سواء تداولت السُّلطان ثورات أو انتخابات. وقد سُمِّيت هذه الشّريحة التي يختلف عليها وتتعاقب الحُكومة (Government)، وهي التي تتولَّى القُوَّة السِّياسيَّة وتتداولها.

والملأ في النُّظُم كُلِّها، وبحسب لُغة القُرآن البطانة، أو القُوَّة المُتنفِّذة حول مركز مُتوحِّد، وهم في سُلطان اليوم مَنْ يسود من أهل دواوين الدَّولة، ويحتكرون العلم، والمعلومات، والمال، والتّصرُّفات، والقوى المُتنفِّذة. أمَّا في التّجربة الإسلاميَّة فيمكن ـ أيضاً ـ أنْ يغشى الحياةَ العامَّة حول السُّلطان الملأُ من رجال العلم شيوخاً وعُلماء يحتكرون العلم.

والمثال الإسلامي حينما يبلغ المُؤمنون مُستوى عالياً أنْ يقوموا مُباشرة بغالب وظائف الحياة الجماعيَّة طوعاً مُستغنين عن أداة السّيطرة والسُّلطان، يأتمرون بالمعروف بمسالك عمل صالح، ويتناهون عن المُنكر بضوابط تقوى، ويتصالحون في كُلِّ ابتلاء ونزاع دون أوامر قُوَّة وإكراه، أو موانع توحُّد وعقوبة، وحسم قضاء يَرُدُّ الظّلم بالحقِّ نافذاً. لكنَّ المثال لن يبلغ الكمال، فلا غنى عن بعض قادة مُوكلين بعُقود التّوالي المذهبي والمصلحي للتّعبير عن المُسلمين، ولا غنى عن هيئات نيابيَّة ينتخبونها لتُمثِّل إجماعهم أو نُظُم قضاء ووظائف عُليا ترعى شأنهم، أو عن ولاة يُختارون طوعاً يُقدِّم أمرهم وأمر العاملين تحتهم حُكماً وسُلطاناً. ولكنْ؛ مهما تكثَّفت اتِّصالات الحياة وحاجاتها العامَّة، وتضخَّمت أدوات الحُكْم ووظائفهم، فالمسعى ألاَّ يتفاقم ويتضخَّم عجز قاعدة المُجتمع المُسلم وتعويله تمثيلاً على القادة وسُلطاناً على الدَّولة، إليها تُوكل غالب التّكاليف، وتُسند الأداة والسُّلطة اللاَّزمة، بل ينبغي أنْ يحيا الإيمان وينهض، ليتولَّى المُؤمنون ـ مُجتمعاً ورعيَّة ـ غالب الأمور مُباشرة، كما يُخاطبهم بِهَا القُرآن مُتواتراً، ولا يقوم بذوي الأمر السُّلطاني مِنْهُمْ إلاَّ القليل، فالأقلّ.[1]

يتصوَّر بعض القارئين للتّاريخ المُعاصر بأنَّ تقاسُم المسؤوليَّات في المُجتمع هو من بنات أفكار المُجتمع الغربي بعد الثّورة الفرنسيَّة، بينما عندما نعود إلى مصادر الشَّريعة الإسلاميَّة نجد أنَّ السُّلطات التَّشريعيَّة والتَّنفيذيَّة والقضائيَّة كانت واضحة جليَّة ومُنفصلة في الوقت نفسه في منظومة التَّشريع الإسلامي، فقد كان القُرآن الكريم هو مصدر التَّشريع كما يُفَسِّرُه ويُبيِّنُه

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، د. حسن عبد الله التُّرابي، ص 19، 20، شبكة الإنترنيت.

حديث النَّبيّ الكريم، بينما كان الصَّحابة الكرام يُمثِّلون الجهاز التَّنفيذي للدَّولة الإسلاميَّة، كذلك فهي تحتكم إلى قضاء مُستقلٍّ مصدره الشَّريعة الإسلاميَّة أيضاً.

وفي عهد الخُلفاء الرّاشدين كانت المُؤسَّسة التَّشريعيَّة مُحَدَّدَة بالمصادر المعروفة، وخاصَّة بعد إذن النَّبيّ الكريم بكتابة الحديث الشّريف، فقد كان كُلُّ واحد من الصَّحابة الكرام قد سمع وحفظ جزءاً من أقوال الرَّسول الكريم، وذلك بسبب انشغال بعضهم بالسّرايا والبُعوث والدّعوة إلى الله ـ تعالى ـ والتّعليم، بينما انشغل البعض الآخر بصُحبة الرَّسول الكريم، وهذا يُفَسِّرُ ظاهرة المُكثرين من الرّواية؛ كابن عُمَر، وابن مسعود، وابن عبَّاس، وأبي هُريرة، فضلاً عن الخُلفاء الأربعة ﷺ، وقد كان الإمام عُمَر بن الخطَّاب ﷺ يقوم بجمع أهل بدر لُمعضلات المسائل كمجلس استشاري تشريعي، وهم أهل السَّبْق والعلم والخبرة، بينما كان الصَّحابة الكرام الذين توزَّعوا في المُدُن والأمصار، فضلاً عن جيل التّابعين، يُمَثِّلون الجهاز التَّنفيذي للأمَّة في أبواب العبادات والمُعاملات وغيرها بينما كان الجهاز القضائي مُمَثَّلاً بنخبة خاصَّة من أهل العلم وصفوة من المُجتهدين، فقد كان القضاة يُمثِّلون سُلطة مُستقلَّة تقوم بمُحاسبة السّلطتَيْن التَّشريعيَّة والتَّنفيذيَّة، وقد ظهر ذلك جليّاً في عمل القاضي شريح في عهد سُلطة سياسيَّة يُعَبَّر عنها بأنَّها خلافة راشدة، أميرها الخليفة الرّاشد عليّ بن أبي طالب ﷺ، وكان ذلك جليَّاً في حوادث عمليَّة كثيرة؛ منها حادثة اختصام اليهودي مع الإمام عليّ ﷺ في الواقعة المشهورة.[1]

قاعدة رَقْم (74):

(السُّلطات الثّلاث مفصولة بعضها عن بعض في الفقه السِّياسي الإسلامي، فسُلطة التَّشريع من اختصاصات الشَّارع، أمَّا سُلطة التَّنفيذ، فهي لمَنْ تُخَوِّله الأمَّة في ولاية أمرها، وأمَّا القضاء، فهو الجهة المُحاسبة للسُّلطة التَّنفيذيَّة، والمعروف بالعُرْف كالمشروط بالنَّصّ، وفي خطبة بيعة الصِّدِّيق تفصيل ذلك).

(1) يُراجَع كتاب نظام القضاء في الإسلام للدُّكتور عبد الكريم زيدان، ط1، مطبعة العاني، بغداد.



المبحث الثّالث:

الفقه السِّياسي الإسلامي ومفهوم سيادة الأمَّة

المطلب الأوَّل:

مفهوم سيادة الأمَّة الإسلاميَّة من منظور الفقه السِّياسي الإسلامي

السَّيِّدُ: هو ذو الأفضليَّة والعلويَّة على وُفق المعايير للأفضليَّة الرّائجة عُموماً في البيئة الثّقافيَّة المُعيَّنة، كالسَّيِّد نَسَباً وشَرَفاً، والسَّيِّد البالغ الكرم حلماً وحكمة وطهراً بالفضل الأخلاقي، أو السَّيِّد للفئة الاجتماعيَّة أو السِّياسيَّة أو الثّقافيَّة الدِّينيَّة...

والسُّؤدُدُ أو السِّيادة كلمة لم يكن لها مجال في المُصطلح السِّياسي الإسلامي الأصيل، إذ إنَّ الحياة الأصليَّة - قيمها وأعرافها ولُغتها - إنَّما تعهد المُساواة والتّواضع والشُّورى والحُرِّيَّة، لكنَّ عدوى الثّقافة السِّياسيَّة الأوروبيَّة أوردت التّرجمة من (Sovereignty) تعبيراً في مجال السُّلطان الدّاخلي للبلد عن معنى القُوَّة العُليا التي تصدر عنها التّكاليف بالأحكام والشّرائع العامَّة، أمَّا في مجال العلاقات العالميَّة، فهي تعبير عن العزَّة والاستقلال بالأمر الذّاتي دون ذوي الاستعمار والسِّيادة في أرض أخرى.

لقد كان علويَّة سُلطان في أوروبا مُنذ القرن السّادس عشر للمُلوك، فوق أمراء الإقطاع النُّبلاء المُتمكِّنين فوق الرَّعيَّة، علوا من ورائهم ومن وراء رؤساء الولايات والدّويلات إنْ كان الملك إمبراطوراً، وتجاوزاً لسُلطان الكنيسة ولبعض مجالس الملأ وكبار القوم.

وفي تطوُّرات النُّظُم السِّياسة ـ لا سيما بعد الثّورة في أميركا و فرنسا ـ أصبحت السِّيادة للشّعب الثّائر الغالب في فرنسا، ولمجلس نُوَّابهم مجلس التّداول الأعلى أو البرلمان في إنجلترا، وهي (Supremacy)، وللدُّستور ونصّه في أميركا.

والكلمة ـ بالطَّبع بعد انحسار الاستعمار ـ أصبحت صفة للدَّولة المُستقلَّة جُملة، وإنْ كانت العولمة تزحف الآن على سيادة الدُّول لجهات تجمُّع الأمم أو بعض الدُّول أو لجهة ترجح على بعض الدُّول بأثرها.

ولعلَّ الأوفق في السّياق الدِّيني أنْ تكون عبارة (السِّيادة المُطلقة) لله سُبحانه وتعالى، فهو السَّيِّد الأعلى. والله سُبحانه هو الذي يستخلف بقدره مَنْ يشاء من الأقوام والشُّعوب ليسود عليهم بشرعه في أحكامه مُؤمنين، إذا لم تسد فيهم أهواؤهم الوضعيَّة كافرين، أو ساد بعضهم على بعض بصراعات القُوَّة وشهواتها، مُشركين مُلحدين بالله.[1]

إنَّ أوَّل حلقة تصل الإنسان بالمُجتمع عرقياً وثقافياً هي بُعْد الأُسر والبُطون والفُخوذ، (القبيلة)، وهي في بيئة مُسلمة قُربى وتعارف ثقافي وتعاون وبرٌّ اجتماعي وقُوَّة سياسيَّة، لكنْ؛ إذا فُتن بها الإنسان تصبح عصبيَّة قَبَليَّة وأداة مُقاطعة ظالمة لِمَنْ وراءها. ثُمَّ تتألَّف شُعوب كبيرة من الشّجرة الإنسانيَّة، تجمع شتَّى النَّاس شركة خير من الثّقافة والأرض والمصالح.

والمُؤمنون جميعاً قبائلَ وشعوباً أمَّة واحدة عبر التّاريخ والقُرون والأقوام: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[2] وذلك بعد ذكر سلسلة الأنبياء وأقوامهم، أو عبر الأرض والبلاد: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾.[3]

وكلمة أمّة من أصل الأمّ في الولادة قد تُشير إلى جماعة ذات اتِّجاه مُعيَّن، أو طائفة من النَّاس، أو وظيفة مُشتركة في الحياة، أو إلى فرد هو قُدوة للنَّاس كافَّة؛ كإبراهيم، و ذلك كُلُّه في القُرآن الكريم.

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 4 ـ 5.

(2) الأنبياء: 92.

(3) آل عُمران: 104.

ولكنَّ الكلمة أصبحت أخيراً في عربيَّة الإسلام مُصطلحاً يقتصر على جُملة المُسلمين في الأرض لتُسمَّى : (الأمَّة الإسلاميَّة)، لا سيما بعد أنْ فرَّقتها الأقطار والشُّعوب.

والقوم كلمة في القُرآن الكريم تُشير إلى مَنْ قاموا معاً على شأن مُشترك، كالرِّجال قوَّامين على النّساء مثلاً، أو مَنْ قاموا على منهج أو مذهب حياة مُعيَّن.

ولكنَّ الكلمة انحصرت في العربيَّة - الآن - لتعني المجموعة النّسبيَّة الثّقافيَّة. ذلك أنَّها شاعت بأثر الفكر الغربي ترجمة من كلمة (Nation) التي أصلها الميلاد، ولكنَّها تصف المُجتمع الذي تلفُّه من بعد الثّقافة. والغريب أنَّ الأدب السِّياسي العربي - الآن - يستبدل كلمة قوم بكلمة : (أمَّة أو شعب). [1]

إنَّ تحديد مفهوم الأمَّة الإسلاميَّة من الأهمِّيَّة بمكان؛ بحيثُ يبنى عليه قواعد هامَّة ونُظُم مُتَعَدِّدَة، إنَّ الإسلام أقرَّ البيعة؛ وهي عقد رضائي بين الأمَّة والحاكم ليُمارس السُّلطة نيابة عنها، وتحت إشرافها المُستمرّ، فولاية العهد لا تزيد على ترشيح مَنْ يصلح للخلافة لتُبايعه الأمَّة بعد ذلك برضاها، وكما قال أبو يعلى في الأحكام السُّلطانيَّة : (لا يجوز للإمام أنْ يعهد إلى إمام بعده.. ولأنَّه عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة). [2]

وأيَّد هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيميَّة عندما قال: (إنَّ الإمامة تثبت بمُوافقة أهل الشّوكة عليها، ولا يصير الرَّجل إماماً حتَّى يُوافقه أهل الشّوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإنَّ المقصود من الإمامة إنَّما يحصل بالقُدرة والسُّلطان). [3]

وقد أيدَّ عُلماء القانون هذه الطَّريقة في التّولية السِّياسيَّة، فقال ثروت بدوي: (يتمُّ اختيار الخليفة على مرحلتَيْن: مرحلة التّرشيح ومرحلة البيعة، والتّرشيح يتمُّ إمَّا عن طريق الاستخلاف أو بواسطة الأخيار من أبناء الأمَّة، وهم مَنْ اصطُلح على تسميتهم بأهل الحلِّ والعَقْد، وبعد انعقاد التّرشيح يُبايع المُسلمون في المسجد والبيعة شبيهة بالاستفتاء الشَّعبي). [4]

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 8.

(2) الأحكام السّلطانيَّة، أبو يعلى، ص 9.

(3) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة، 1/ 141.

(4) أصول الفكر السِّياسي والنّظريَّات والمذاهب السِّياسيَّة الكُبرى، د. ثروت بدوي، ص 119.

إنَّ الأمَّة الإسلاميَّة تعني كُلَّ الذين يُؤمنون بالإسلام ديناً ونظام حياة، سواء أقام هؤلاء في إقليم الدَّولة الإسلاميَّة أم أقاموا خارج إقليم الدَّولة الإسلاميَّة. [1]

إنَّ حاجتنا لتحديد الفَهْم الدّقيق للأمَّة الإسلاميَّة يتأتَّى من أنَّ كُلَّ مجموعة داخل الأمَّة أصبحت تُؤصِّل مفهوم الأمَّة بوصفه إطاراً لها كمذهب، وهذا ما يُضعف الأمَّة، وهو الذي أدَّى إلى شيوع حالة الصِّراع الدّاخلي داخل فصائل الأمَّة.

إنَّ السُّلطة السِّياسيَّة في الإسلام تكتسب شرعيَّتها من الأمَّة بوصفها الجهة التي تُعطي الثّقة لأولياء الأمور عن طريق عمليَّة البيعة، كما حَدَثَ في العهد الرّاشدي، فقد كان أهل الحلِّ والعَقْد يقومون باختيار وليِّ الأمر، ثُمَّ تقوم الأمَّة بتتويج هذا الاختيار بالبيعة التي تعني في الواقع المُعاصر عمليَّة الانتخاب والاقتراع.

ثُمَّ وَسَّع الدُّستور الإسلامي مفهوم (الأمَّة) أو شعب الدَّولة الإسلاميَّة، فلم يقصره على المُسلمين وحدهم، بل عَدَّ أهل الكتاب الذين يعيشون في إقليم الدَّولة (مُواطنين)، كما جاء في المادَّة (16) من الدُّستور المَدَني: (وأنَّه مَنْ تبعنا من يهود، فإنَّ له النّصرة والأُسوة، غير مظلومين ولا مُتناصر عليهم)، ثُمَّ زاد هذا الحُكْم إيضاحاً في المادَّة (25) وما يليها؛ حيثُ نصَّ فيها صراحة بقوله:

(وإنَّ يهود بني عوف أمَّة مع المُؤمنين). [2]

قاعدة رَقْم (75):

(السِّيادة المُطلقة لله تعالى، وهو يستخلف بقَدَره مَنْ يشاء، والأمَّة الإسلاميَّة تعني كُلَّ الذين يُؤمنون بالإسلام ديناً ونظام حياة، سواء أقاموا في إقليم الدَّولة الإسلاميَّة أم أقاموا خارج إقليمها، وإنَّ السُّلطة السِّياسيَّة في الإسلام تكتسب شرعيَّتها من الأمَّة عبر أهل الحلِّ والعَقْد فيها).

---

(1) العلاقات الخارجيَّة في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد، ص44.

(2) دولة الرّسول ﷺ، د. كامل الدّقس، ص410.

المطلب الثَّاني:

الخلافة والإمامة والسُّلطان والمُلْكُ في منظور الفقه السِّياسي الإسلامي

الحاكم في الدَّولة الإسلاميَّة يعني الرَّجل المُسلم ذا الكفاية من العقل والتّقوى والقُدرة والشّجاعة الذي يتولَّى سياسيَّة الدَّولة، ويُنَظِّم شُؤونها، ويفصل في مُشكلاتها وقضاياها، ويُحَدِّدُ علاقات الأفراد، وينظر في شُؤون معاشهم وعُمرانهم والدِّفاع عنهم، وهو أحد أُسُسِ الدَّولة التي لا تنبني إلاَّ عليها، ولا تقوم إلاَّ بها.[1]

والخلافة في أصل اللُّغة موضوعة لكون الشّخص خَلَفاً لشخص آخر، ولذلك سُمِّي مَنْ يخلف الرَّسول ﷺ في إجراء الأحكام الشَّرعيَّة، وفي رئاسة المُسلمين العامَّة: خليفة، ولمَّا تولَّى أبو بكر الصِّدِّيق ﷺ المسؤوليَّة بعد وفاة الرَّسول ﷺ كان ذلك التّاريخ الحقيقي لميلاد هذا المُصطلح السِّياسي في الفكر الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون؛ إذ قال: لمَّا بُويع أبو بكر الصِّدِّيق كان الصَّحابة رضي الله عنهم، وقال: (لستُ خليفة الله، ولكنِّي خليفة رسول الله ﷺ).[2]

أمَّا لقب (الأمير) فأصله الإمارة؛ وهي الولاية، ويُقال: أُمِّرَ على القوم يأمر، فهو أمر، والجمع أمراء.[3]

---

(1) يُنظَر نظام الحُكْم في الإسلام، د. عارف خليل أبو عيد، ص 75.

(2) الأحكام السُّلطانيَّة، الماوردي، ص 16، وكذلك المُقدمة لابن خلدون، ص 191.

(3) تاج العروس، الزّبيدي، 10 / 7، تحقيق علي الهلالي، الكُويت.

وكان لقب الأمير معروفاً عند المُسلمين على عهد الرَّسول الكريم ﷺ ، وهو القائل : (مَنْ أطاعني فقد أطاع الله ، ومَنْ عصاني فقد عصى الله ، ومَنْ أطاع أميري فقد أطاعني ، ومَنْ عصى أميري فقد عصاني) . [1]

ومن المقطوع به أنَّ أوَّل مَنْ أُطلق عليه لقب أمير المُؤمنين هو سَيِّدنا عُمَر بن الخطَّاب ﷺ . [2]

أمَّا الإمامةُ ، فهي مصدر من أمَّ ، وتأتي لِمَعَانٍ مُتَعَدِّدَة : تقول أمَّ القوم إذا تقدَّمهم ، وأمَّه يؤمُّه إذا قَصَدَهُ ، والإمام مَنْ ائتمَّ به النَّاس من رئيس أو غيره .

وعلى هذا ؛ فلقب الإمام يعني المُقدَّم في أيِّ شيء ، وفي ذلك قيل : الإمام أبو حنيفة ؛ لأنَّه قُدوة في الفقه ، وقيل الإمام البُخاري ؛ لأنَّه قدوة في الحديث ، مُقدَّم فيه .

وقد ورد لفظ الإمام كثيراً في القُرآن الكريم والسُّنَّة المُطهَّرَة . [3]

الخلافة هي مُعاقبة خَلَف لسَلَف : ﴿ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً ﴾ [4] ، والإنسان في الأرض خليفة ، يتعاقب الأفراد حياة وموتاً ومولداً للجديد ونشأة لأجيال وأقوام وقُرون ، وخلافة الله في الأرض هي ـ فقط ـ قَدَره سُبحانه أنْ يتعاقب بنو الإنسان ، ويستخلفون فيها ، وفي سُلطان المُسلمين الخلافة كانت القيام مقام الرَّسول ﷺ بعد مماته في قيادة المُسلمين وسُلطانهم ، فكان أبو بكر الخليفة الأوَّل ، وأعقبه عُمَر ، وثقل أنْ يكون لقب خليفة خليفة رسول الله ﷺ فأصبح يُسمَّى : (أمير المُؤمنين) . ومهما انتهى عهد الخلافة التي كانت راشدة مُقتدية بسَلَفها من سُنَّة الرَّسول ﷺ ، وكانت لا تقوم استلاباً بالقُوَّة وظُلماً وتوارثاً ، بل تقدُّماً طوعيّاً لاختيار الأفضل ، فقد أصبحت كلمة الخلافة اصطلاحاً محبوباً ، ونُسب إليها كُلُّ سُلطة تتمكَّن على المُسلمين ، ويُسمَّى رأسها : (خليفة) ، ولو كان خَلَفاً ضالاً لسَلَف راشد . وكذلك توالت الخلافات ، وكُلُّها قُوَّة تسلب السُّلطان عقباً بعد قُوَّة ، حتَّى أُلغيت الخلافة عند العُثمانيِّين .

---

(1) الحديث مُتَّفق عليه ، كما في فتح الباري بشرح صحيح البُخاري ، 13/ 81 .

(2) المُقدِّمة ، ابن خلدون ، ص227 .

(3) وللاستزادة يُنظَر نظام الحُكْم في الإسلام ، ص 80 ـ 81 .

(4) الفرقان : 62 .

والسُّلطة والسّلاطة القهر، والتّسليط إطلاق السّطوة، وزيادة الألف والنُّون تعريفاً دلالة على معنى أبلغ، فالسُّلطان الحُجَّة والبُرهان الغالب، وهكذا وردت الكلمة كثيراً في القُرآن الكريم. والسُّلطان ـ سياسيّاً ـ هو اسم يعني الوالي القاهر، وهو مصدر يعني قُدرة السُّلطة العامَّة ونظامها. ولذلك تُسمَّى الأحكام الشَّرعيَّة التي تَتَّصل بالسُّلطة (الأحكام السُّلطانيَّة). وكلمة (الحُكْم) تصوب إلى وقع الشّرائع والأوامر، فضلاً عن قضايا النّزعات السِّياسيَّة، بينما تُشير كلمة (السُّلطان) لصفة السُّلطة القاهرة النّافذة أوامرها وحكومتها، فالسُّلطان تُقابل كلمة (Government) نظاماً للسُّلطة لا تمكُّناً مُتداولاً منها.

وقد شاعت كلمة السُّلطان قديماً لدى المُسلمين ـ بعد عهد ـ مُصطلحاً لِمَنْ يتولّى الحُكْم الأدنى ولاية تحت الخليفة أو على أرض دونه، ثُمَّ انتشرت الكلمة ـ أخيراً ـ لتصف رأس دُويلة أو إقليم أو قبيلة.[1]

والمَلِكُ من أسماء الله تعالى. والمَلكُ أو الملكيَّة صفة في الأرض، تعني الإحاطة والقوامة على المملوك. أمَّا سياسيّاً، فصفة المُلْك كانت ـ قديماً ـ اصطلاحاً للقوامة المُتسلِّطة على أمَّة من النَّاس، وكانت تلك القوامة على الأمر العامّ في غالب المُجتمعات يداً مُطلقة غالبة حتَّى في تولية مَنْ يرثه في المكان وليّاً للعهد. وقد يكون المَلِكُ صالحاً عادلاً، أو مُفسداً ظالماً، وقد يسوس الملكُ النَّاسَ بحكمة ولُطف وشُورى، أو بسفاهة وعُنف واستبداد: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾.[2]

والنُّظُم المَلَكيَّة الوراثيَّة ـ حديثاً ـ تطوَّرت ـ في غالبها ـ بأثر ثقافة الحُرِّيَّة والمُساواة؛ حيثُ تضاءلت الشَّرعيَّة الوُراثيَّة مع زوال النِّظام المَلَكِي.[3]

والإمامة وظيفة الإمام الذي يكون إمام الآخرين مثالاً أو قُدوة خاصَّة كإمامة الصَّلاة، أو في وُجهة الحياة العامَّة كإبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[4]، أو في صفة

(1) نظام الحُكْم، ص 5.
(2) النّمل: 34.
(3) نظام الحُكْم، ص 5.
(4) البقرة: 124.

خير وفضل خاصّ: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾[1] . والكلمة ذهب بها المُصطلح في واقع المُسلمين إلى قيادة أمة المُسلمين في الفقه ومذاهبه، ثُمَّ في السُّلطان لِمَنْ تحقُّ له وراثة إمارة المُسلمين. واليوم أصبحت الكلمة صفة كثيراً ما تلحق بذوي التّقدُّم على الآخرين في الفقه أو الدّعوة أو المكانة الدِّينيَّة عُموماً.

والأوفق أنْ يُحفظ لكلمة الإمامة مغزاها الشّامل؛ وهي كونها قيادة في كُلِّ شعاب الحياة المُتديِّنة حضاريَّة تدفع مجمع مساقات الحياة، والإمام مَنْ هو أهل للوصف عند عامَّة المُسلمين، ذلك - بالطَّبع - مع حفظها لإمام الصَّلاة التي هي عماد الدِّين؛ حيثُ تتخلَّلُ كُلَّ أوقات الحياة، وتمدُّ كُلَّ شعابها بالهُدى والتّزكية.[2]

لقد كان الخَلْطُ بين مُصطلحَيْ الخلافة والإمامة سبباً رئيسيّاً في حُدوث ربكة شديدة في السَّاحة الفكريَّة الإسلاميَّة.

إنَّ لفظ الخلافة أو الإمامة الذي أصبح مُنذ بدأ تدوين العُلوم علماً على نظام الحُكْم في الدَّولة الإسلاميَّة تنظيماً يشمل اختيار الرّئيس وتقرير حُقوقه وواجباته على نحو يُشير إلى مُحاولة اتِّباع المثل الأعلى الذي كان قائماً في بداية نُشوء الدَّولة الإسلاميَّة حين كان الرَّسول ﷺ يتولّى رئاستها، لكنَّ هذا اللَّفظ (الخلافة) لا يدلُّ على نظام حُكْم مُعيَّن مُحَدَّد التَّفاصيل، بل إنَّه ليس في الشَّريعة الإسلاميَّة، كما سبق أنْ قلنا: (نظام حُكْم مُعيَّن مُحَدَّد التَّفاصيل)، وإنَّما جاءت الشَّريعة الإسلاميَّة في هذا المجال بالقواعد العامَّة فحسب.

ويتضمَّن المدلول الدُّستوري للخلافة بوصفها تنظيماً لرئاسة الدَّولة قيامه على أمرَيْن:

أوَّلهما: أنَّ ترشيح مَنْ يصلح لتولِّي الخلافة يتمُّ بناءً على ما تنتهي إليه (شُورى المُسلمين).

وثانيهما: أنَّ تولية هذا المُرَشَّح تتمُّ بناءً على (بيعة المُسلمين) له، وعلى هذا النَّحْو تمَّت تولية الخُلفاء الرّاشدين جميعاً، وإنْ اختلفت طريقة الشُّورى التي سبقت التّرشيح للخلافة من حالة إلى أخرى، ومن هذه الزّاوية يختلف نظام الخلافة كما طُبِّقَ في صدر الإسلام عن

(1) الفرقان: 74، تقدَّم تفسير هذه الآيات الكريمة كُلِّها في الفصل الثّاني.

(2) نظام الحُكْم، ص 6.

غيره من الأنظمة التي عُرفت قديماً والمعروفة حديثاً، فهو ليس نظاماً وراثيّاً تنتقل فيه رئاسة الدَّولة إلى مُستحقِّ الوراثة تلقائيّاً عند موت مُتولِّيها أو انتهاء ولايته لسبب آخر، وهو ليس نظاماً جماهيريّاً يستحقُّ فيه الرّئاسة من بين مُرشَّحين مُتَعَدِّدين أكثرهم حظّاً من أصوات الجماهير بما معروف عن هذه العمليَّات من تأثير لرؤوس الأموال وجماعات الضّغط.[1]

وهو ليس نظاماً (دينيّاً) يستقلُّ فيه رجال الدِّين بتعيين شخص رئيس الدَّولة وتنصيبه، ويُشرفون على عمله، ليُضفوا عليه صبغة الشَّرعيَّة، ويُلزِموا المحكومين بطاعته.[2]

ولكنَّ جمهور المُسلمين قد اتَّفقوا على أنَّ إقامة الخليفة واجب شرعاً.[3]

إنَّ مُصطلح الخلافة أصله ناتج من استخلاف الله ـ تعالى ـ للإنسان، باعتبار أنَّه يخلُفُ بعضه بعضاً، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.[4]

أمَّا الخلافة بمعناها الاصطلاحي، فتعني منصباً سياسيّاً يستحقُّ وليّ أمر المُسلمين، ويقوم بتنفيذ قانون الشَّريعة على النَّاس وقيادة الدَّولة نحو الخير.

قال الماوردي عند الكلام على أدلَّة وُجوب منصب الخليفة: قالت طائفة وجبت بالعقل لِمَا في إجماع العقلاء من التّسليم لزعيم يمنعهم من التّظالم، ويفصل بينهم في التّنازُع والتّظالُم، ولولا ذلك لكانوا فوضى مُهمَلين وهَمَجاً مُضاعين.

قال الأفوه الأودي وهو شاعر جاهلي:

لا يصلح النَّاس فوضى لا سراة لهم ... ولا سُراة إذا جهالهم سادوا

---

(1) في النِّظام السِّياسي للدّولة الإسلاميَّة، ص 117.

(2) في النِّظام السِّياسي للدّولة الإسلاميَّة، د. مُحمَّد سليم العوا، ص117 ـ 118.

(3) العلاقات الخارجيَّة في دولة الخلافة، ص27.

(4) البقرة: 30.

وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشَّرع دون العقل؛ لأنَّ الإمام يقوم بأمور شرعيَّة، وقال ابن خلدون في مُقدِّمته عندما تحدَّث عن نصب الإمام: ثُمَّ إنَّ نصب الإمام واجب، قد عُرِفَ وُجوبه في الشَّرع بإجماع الصَّحابة والتَّابعين، لأنَّ أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ وتسليم النَّظَر إليه في أمورهم، وكذا في كُلِّ عصر من العُصور، واستقرَّ ذلك إجماعاً.[1]

ويقول التّفتازاني: (إنَّ الكثير من الواجبات الشَّرعيَّة تتوقَّف على إقامة خليفة أو إمام، وما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب شرعاً).[2]

ويقول ابن تيميَّة: (إنَّ ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام للدِّين إلاَّ بها، فإنَّ بني آدم لا تتمُّ مصلحتهم إلاَّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض).[3]

ويقول ابن حزم الظّاهري: اتَّفق جميع أهل السُّنَّة، وجميع المُرجئة، وجميع الشّيعة، وجميع الخوارج على وُجوب الخلافة، وأنَّ الأمَّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يُقيم فيها أحكام الله ـ تعالى ـ ويسوسهم بأحكام الشَّريعة التي جاء بها الرَّسول ﷺ، حاشا النّجدات من الخوارج، فإنَّهم قالوا: لا يلزم النَّاس فرض الإمامة، وإنَّما عليهم أنْ يتعاطوا الحقَّ بينهم.[4]

أمَّا الإمامة فهي مُصطلح أعمّ من الخلافة في بعض الأمور، وأخصّ من الخلافة في أخرى، فالخلافة هي منصب سياسي مُحَدَّد، كما عَرَّفْناها سابقاً، أمَّا الإمامة فهي رُبَّما تكون منصباً سياسيّاً، ورُبَّما تكون منصباً رُوحيّاً، ورُبَّما تتعلَّق بإمامة المُسلمين في الصَّلاة، ولكُلِّ جماعة من المُسلمين إمام لهم، ولكنْ؛ ليس كُلُّ إمام يمكن تصنيفه خليفةً للمُسلمين؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾.[5]

---

(1) العلاقات الخارجيَّة، ص28.

(2) شرح العقائد النّسفيَّة، سعد الدِّين التفتازاني، ص181، دار سعادت، 1326 هـ.

(3) السِّياسة الشّرعيَّة، ص169.

(4) الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ج4، ص87.

(5) السّجدة: 24، تقدَّمَ تفسيرها في الفصل الثاني.

وهذه الإمامة مقصود بها إمامة الهداية والدّعوة والإرشاد، وليست إمامة الحُكْم السِّياسي.

وكذلك في قوله - تعالى - على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.[1]

فقد كان طَلَبُ إبراهيم عليه السلام استمرار إمامة الدّعوة والإرشاد عائليّاً، ولكنَّ الجواب الرَّبّاني رَبَطَ هذه الإمامة بالعدل والنّأي بها عن الظُّلم.

أمَّا إمامة الصَّلاة، فهي التي احتجَّ بها المُسلمون على أحقِّيَّة أبي بكر رضي الله عنه بالخلافة، فقالوا: نختار لدُنيانا مَن اختاره الرَّسول الكريم ﷺ لديننا.[2]

وبحقِّ مَنْ يستحقُّها؛ قال الرَّسول الكريم ﷺ: «يؤمُّ القوم أقْرَؤُهُم لكتاب الله».[3]

قاعدة رَقْم (76):

(الاستخلاف أساس التّكليف. والخلافة أصل، بينما جاء المُلْكُ تالياً، والشُّورى أساس الاستخلاف، والإمامة والخلافة بينهما عُموم وخُصوص).

---

(1) البقرة: 124، تقدَّمَ تفسيرها في الفصل الثاني.

(2) نظام الحُكْم: ص 91 فما بعدها.

(3) رواه أبو داود برَقْم (582)، والنّسائي، 2/ 76، والإمام أحمد، 3/ 163، وهو في الصّحيحة برَقْم (1595).

المطلب الثَّالث:

أهل الحلِّ والعَقْد ومفهوم الشَّعب والإدارة الحكوميَّة

يُطلق لفظ (أهل الحلِّ والعَقْد) على أهل الشّوكة من العُلماء والرّؤساء ووجوه النَّاس الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القُدرة والتّمكُّن، وهو مأخوذ من حلِّ الأمور وعقدها.

ومن الألفاظ ذات الصِّلة (أهل الاختيار)، وهم الذين يُوكل إليهم اختيار الإمام؛ وهُمْ جماعة من أهل الحلِّ والعَقْد.

ومن الألفاظ الأخرى (أهل الشُّورى)، وهم يختلفون عن أهل الحلِّ والعَقْد؛ إذ الصّفة البارزة في أهل الحلِّ والعَقْد هي (الشّوكة).

فقد وَرَدَ أنَّ أبا بكر الصِّدِّيق ﷺ كان إذا حَزَبَهُ أمرٌ استدعى عُمَر بن الخطَّاب، وعُثمان ابن عفَّان، وعبد الرّحمن بن عوف، ومُعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، في حين كان من بين الذين تولّوا بيعه أبي بكر من أهل الحلِّ والعَقْد بشير بن سعد، ولم يكن من أهل الفتوى من الصَّحابة، ولكنَّه كان مسموع الكلمة في قومه (الخزرج)، ويقال: إنَّه أوَّل مَنْ بايع أبا بكر الصِّدِّيق يوم السّقيفة من الأنصار.

ومن أهمِّ أعمال أهل الحلِّ والعَقْد تولية الخليفة، وتجديد البيعة لِمَنْ عُهد إليه بالإمامة، واستقدام المعهود إليه عند موت الإمام، وتعيين نائب للإمام.[1]

---

(1) الموسوعة الفقهيَّة، وزارة الأوقاف الكُويتيَّة، ج7، ص 116 ـ 117.

وكلمة الشَّعب في الأصول اللاَّتينيَّة (people)، هي عامَّة النَّاس بشتَّى أنواعهم وفُروعهم، ولكنَّها في السِّياسة اتَّصلت بكلمة (Demos)، وهو الشَّعب بالإغريقيَّة، إذْ اهتدى الغرب - بعد الصِّراعات والتَّواتُرات والثَّورات - إلى نزع الحُكْم من احتكار المُلوك والطَّبقات والعُصَب المُتجبِّرة، ورَدِّه إلى عامَّة النَّاس (Democracy). فأصبح الحُكْم للشَّعب. ومن ذلك انتقلت - إلى العربيَّة - معاني كلمة الشَّعب في السِّياسة، فما هو شعبي يُشير إلى أنَّ الأمر للقاعدة الإنسانيَّة، وأنَّ ذلك أفضل من احتكاره، وأصبح رائجاً (الأدب الشَّعبي)، و (الجيش الشَّعبي)، و (الحُكْم الشَّعبي)، و (القائد الشَّعبي).

والأوفق - اليوم - في المُصطلح السِّياسي أنْ نحفظ لكلمة الشَّعب الدّلالة على مجمع كُلِّ فُرُوع المُجتمع المُتواطنة المُتوالية في قطر ذي ثقافة مُتَّحدة، ممَّا يجعل مغزاها متى استُعملت في سياق السُّلطة السِّياسيَّة والثّقافة والثّروة أنَّها تنحو بذلك إلى قواعد المُجتمع عامَّة. أمَّا الجمهور، فهم أخلاط النَّاس المُتساوون دون تمييز.

أمَّا كلمة الوطن، فقد كانت في العربيَّة المحلّ؛ حيثُ يقيم الإنسان موطناً وَطَّنَ نفسه عليه، ولو بيتاً معهوداً. ولكنَّ دلالتها - اصطلاحاً - تُشير إلى المقام لقوم على تُراث من الثّقافة والأعراف والتّوالي، وأصبحت رُوح الوطنيَّة حُبّاً وولاء للوطن، وهي عاطفة منسوبة إلى أرض الآباء والتُّراث. ويُمكن أنْ تبقى كلمة الوطن بتصريفاتها إشارة لعاطفة الولاء للسَّلَف على الأرض.

أمَّا كلمة الأمَّة، فَيُمكن أنْ تبقى كلمة عربيَّة بمعناها الموسوعي العامّ، وتَتَّخذ مُصطلحاً عالميّاً يُشير إلى وحدة النَّاس على مقاصد حياة وحضارة يؤمُّونها جميعاً، فَيَعْبُرُوْنَ بوحدتهم دوائر قُربى النّسب وراء الأهالي والشُّعوب والأقوام، ودوائر قرب المكان وراء الجوار والأوطان والأقطار، ويتحرَّر بها النَّاس من العصبيَّة للأدنى نحو صلات الأمميَّة الأوسع، ثُمَّ نحو الإنسانيَّة الأجمع (أمم مُتَّحدة).[1]

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 9.

أمَّا الحُكومة، فهي ترجمة لكلمة (Government) واشتقاق من الفعل (Govern) بمعنى يسير، أو يحكم، فإنَّما شاعت كذلك اصطلاحاً حديثاً في اللُّغة السِّياسيَّة العربيَّة، عندما غزا الغربُ المُسلمين، وغَلَبَهُم حاكماً.

فالحُكومة هي فوق عُموم نظام السُّلطان المُتمكِّن بقُوَّته على المُجتمع، وهي تلك الشّريحة النّازلة بحُكْمها على خلافيَّات الرَّعيَّة، وهي الأداة القائمة في صدر ولاية الأمر العامّ التي تتولَّى التّصرُّف بسُلطتها في الخلافيَّات التّقديريَّة الأعمّ، مرجعاً أعلى للعدل والتّوجُّه في الحياة العامَّة، والحاكم الأعلى هو الله ﷻ، وإنَّما يحكم المُؤمنون به المُستخلفون في الأرض بما شَرَّعَ هو وأنزل، فإليه ترجع الحاكميَّة العُليا.[1]

يُعَدُّ مفهوم أهل الحلِّ والعَقْد من أهمِّ المفاهيم في منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي، ومن المعلوم أنَّ الذي يُحَدِّدُ أصولاً رئيسيَّة من هذه المنهجيَّة هو الشُّورى والتّداول السِّياسي.

إنَّ دور القيادة والنُّخبة له تأثير عميق في المُجتمع سواء أكان هذا التّأثير سَلْبَاً أم إيجاباً.

إنَّ الصّفوة عندما لا تملك مشروعاً حضاريّاً وتعاني من غياب القيم الإسلاميَّة وضعف المصداقيَّة يُؤدِّي بها في النّهاية إلى ما أُطلق عليه بـ (أزمة النُّخبة أو الصّفوة).

وترجع أهمِّيَّة أهل الحلِّ والعَقْد إلى اعتبارهم نموذجاً وظيفيّاً مُتكاملَ الأبعاد للحياة السِّياسيَّة من المنظور الإسلامي، ويُحَدِّدُ الفقه السِّياسي الإسلامي عناصر هذا النّموذج ومقاصده وضوابطه، وخُصوصيَّاته التي تُميِّزه عن نموذج الفاعليَّة في الرُّؤية الغربيَّة.

كما إنَّه يُحَدِّدُ معايير التّولية للولايات العامَّة، ويُحَدِّدُ النَّسَقَ المفاهيمي لهم، ويجمع عناصرهم ومُؤسَّساتهم بوصفهم المُؤهَّلين للفاعليَّة السِّياسيَّة في النّموذج الإسلامي لنظام الحُكْم.

ولتحديد دور أهل الحلِّ والعَقْد في النّموذج الإسلامي لنظام الحُكْم يلزم تحديد ماذا يُقصد بمفهوم (أهل الحلِّ والعَقْد)؟ وما أبعاد المفهوم؟ وهل هُناك مفاهيم ترتبط به؟! وإنْ

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 4.

وُجدت هذه المفاهيم فما علاقتها بمفهوم أهل الحلِّ والعَقْد؟ وما هي طبيعة أهل الحلِّ والعَقْد؟ أو - بعبارة أخرى - ما الذي أهَّلَهم للحلِّ والعَقْد؟ وكذلك ما نوع أو طبيعة هذه الجماعة في ضوء ما تطرحه نظريَّة النُّظُم السِّياسيَّة من جماعات سياسيَّة تلعب أدواراً جوهريَّة في الحياة السِّياسيَّة؛ مثل الصّفوة السِّياسيَّة(political elite)، التيَّارات السِّياسيَّة (political parties)، جماعات الضّغط (pressure groups)؟ وما علاقة جماعة أهل الحلِّ والعَقْد بما يُثار في النَّظريَّة السِّياسيَّة الغربيَّة، أو ما يُعرف بحكم الفنِّيِّين أو التّكنوقراط؟ وهل أنَّ أهل الحلِّ والعَقْد من طبيعة رجال الدِّين (إكليروس) كما تطرحها الخبرة الكَنَسيَّة في العُصور الوُسطى؟[1]

إنَّ أهل الحلِّ والعَقْد هُمْ جماعة تقوم بوظيفة الاختيار من بين المُرشَّحين لرئاسة الدَّولة الإسلاميَّة والمسؤوليَّة على شُؤون الدِّين والدُّنيا، وذلك وُفقاً لما تراه من توافُر شُروط مُعَيَّنة فيه تُؤهِّله لرئاسة الدَّولة، وتقوم هذه الجماعة (أهل الحلِّ والعَقْد) بمُبايعته والعَقْد له؛ حيثُ قال الماوردي الشَّافعي: (فإذا ثبت وُجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها مَنْ هو أهلها سَقَطَ فَرْضُها على الكفاية، وإنْ لم يقم بها أحد خرج من النَّاس فريقان: أحدهما أهل الاختيار، حتَّى يختاروا إماماً للأمَّة، والثَّاني أهل الإمامة، حتَّى ينتصب أحدهم للإمامة).[2]

يقول عبد القادر عودة في تعريفه لأهل الشُّورى: (هُمْ أهل الحلِّ والعَقْد، وذوو الرَّأي في الأمَّة الإسلاميَّة، وعدد هؤلاء محدود بالنّسبة لعدد الأمَّة بطبيعة الحال).[3]

ويقول الدُّكتور فتحي الدُّريني: (فنحن نرى أنَّ أهل الحلِّ والعَقْد قد تشعَّبت بهم المهامّ وتعقَّدت، بحُكْم تنوُّع مطالب الحياة، ممَّا لا يستقيم أبداً إغفال أمره وعدم إعطائه ما يستحقُّ من التّقدير والاعتبار في تدبير شُؤون الحُكْم والسِّياسة، وهؤلاء منوط بهم تدبير هذه المصالح على الوجه الأجدى والأكمل، ولا يتمُّ ذلك عقلاً إلاَّ أنْ يتوافر فيهم من الشّروط ما يمكِّنهم

(1) أهل الحلِّ والعَقْد في النّموذج الإسلامي، د. فوزي خليل، ص9، المعهد العالمي، ط1، 1996.

(2) الأحكام السّلطانيَّة، الماوردي، ص5.

(3) الإسلام وأوضاعنا السِّياسيَّة، عبد القادر عودة، ص180، المُختار الإسلامي.

من تحقيق الغاية من وجودهم، وأنْ تُراعى تلك الشّروط عند اختيارهم، وإلاَّ كانت جماعة مُفرغة من المُؤهّلات التي هي أساس إسناد الأمر إليها شرعاً، وذلك غير جائز؛ لأنّه توسيد للأمر إلى غير أهله، ممّا يجعلها هيئة شكليَّة جوفاء، لا نفع يُرتجى منها، بل ولا معنى لوجودها)[1]. وقد جاء كتاب الله - تعالى - ليُعرِّف هذه الفئة بقوله: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٌ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلاً﴾.[2]

لقد مَثَّل جمهور المُهاجرين الأوَّلين - الذين هُمْ قبيلة قُريش في المدينة - أهل الحلِّ والعَقْد في المُجتمع السِّياسي بالمدينة المُنوَّرة مع رسول الله ﷺ، وبعد انتقاله إلى الرّفيق الأعلى تَمَثَّلَ أهل الحلِّ والعَقْد في خُلاصة من رجال المُهاجرين والأنصار وصفوتهم، ومنهم مَنْ عُرِفوا بالعشرة المُبشَّرين بالجنَّة، أو كما وصفهم الإمام عُمَر بن الخطَّاب رضي الله عنه بأنَّهم مَنْ تُوفي الرَّسول الكريم وهو عنهم راض.

وأمَّا الأنصار، فهم المُسلمون من أهل يثرب من الأوس والخزرج؛ حيثُ هاجر الرَّسول الكريم ﷺ من مكَّة إلى المدينة، فآووه، ومنعوه، ونصروه، وصحبوه، وأهل الحلِّ والعَقْد منهم هُمْ النُّقباء.

وفي القُرآن الكريم: ﴿وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبًا﴾.[3]

أمَّا شروط الصّلاحيَّة لأهل الحلِّ والعَقْد، فقد بيَّنها قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾.[5]

---

(1) خصائص التّشريع الإسلامي في السِّياسة والحُكْم، د. فتحي الدُّريني، ص437، مُؤسَّسة الرِّسالة.

(2) النّساء: 83، ويُراجَع في ذلك للاستزادة الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج5/ 188.

(3) المائدة: 12، الجامع لأحكام القُرآن، م3، ج6/ 75.

(4) يُوسف: 55، الجامع لأحكام القُرآن، م5، ج9/ 138.

(5) القَصص: 26، الجامع لأحكام القُرآن، م7، ج13/ 177.

وتُلَخَّصُ هذه الشّروط بالعلم بالأحكام الإسلاميَّة، والمعرفة بالواقع، و الاتِّصاف بالأمانة والقُوَّة.

أمَّا فئات أهل الحلِّ والعَقْد، فمنهم الفُقهاء والمُجتهدون (أهل الاجتهاد)، وكذلك أهل الاختصاص (الخُبراء، والفنِّيُّون، والعلميُّون)، والقادة المُجاهدون (أمراء الأجناد)، وكذلك المُستشارون والنُّصحاء (أهل الشُّورىٰ)، وأهل الاختيار (الهيئة النّاخبة).

لقد جاء مفهوم أهل الحلِّ والعَقْد في تُراث الفقه السِّياسي الإسلامي وليد التّنظير لتجربة الخلافة الرّاشدة في نَقْل السُّلطة؛ حيثُ أُطلق على الجماعة التي تختار الإمام من بين المُرشَّحين والعَقْد له، ثُمَّ مُراقبته في المُمارسة، حتَّى إذا خرج عن الشَّرعيَّة يتعيَّن عليهم مُحاسبته وعزله، أمَّا استخدام المُصطلح في الفقه السِّياسي الحديث، فقد انتهى إلى توسيع النّطاق الوظيفي للمفهوم؛ بحيثُ يضمُّ العناصر الفاعلة في الأنموذج الإسلامي لنظام الحُكْم، والتي تقوم على مصالح الأمَّة؛ بحيثُ يرقى المفهوم إلى اشتمال على الجماعة التي تقوم بجميع الواجبات التي يتعيَّن على الأنموذج الإسلامي لنظام الحُكْم أنْ ينهض بها في حياة الأمَّة وواقعها تجسيداً لمقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة.

وقد تأكَّد هذا النِّظام المُوسَّع للمفهوم من خلال الدّلالات اللُّغويَّة، وآراء المُفَسِّرين فِيْمَا يتعلَّق بأُولي الأمر في القُرآن الكريم؛ حيثُ عَدَّ بعضهم (الفخر الرَّازي، ومُحمَّد عبده) أنَّ أُولي الأمر هُمْ أهل الحلِّ والعَقْد. [1]

ثُمَّ إنَّ الرَّسول الكريم أبقى على التّجمُّعات القَبَليَّة؛ بحيثُ عُدَّت تجمُّعات سياسيَّة مشروعة، إذ رأيناه ﷺ يختار بعض أهل الحلِّ والعَقْد، بناءً على اعتبارات قَبَليَّة، فثَمَّة مجموعة هاشميَّة حول عليٍّ ﷺ، وأخرى أمويَّة حول عُثمان ﷺ، وهُناك مجموعة الزّبير ومواليه، وطلحة ومواليه، كما جَيَّشَ الرَّسول الكريم ﷺ الجيوش بناءً على هذا الاعتبار

(1) دور أهل الحلِّ والعَقْد، ص 413.

القبلي، فكان في جيش فتح مكَّة كتيبة كذا، وعلى رأسها فلان، كما روى البُخاري في حديث فتح مكَّة.[1]

ويمكن القول: إنَّ الإسلام أقرَّ النِّظام القَبَلي، وأبقى على التَّجمُّع العشائري، ووَظَّف هذا النِّظام في المُمارسة في عهد الرَّسول الكريم، بل وفي عهد الخلافة الرّاشدة؛ حيثُ جَيَّشَ جيش القادسيَّة بناءً على النِّظام القَبَلي، واختُطَّت مدينَتَا الكُوفة والبصرة، وقُسِّمت أحياؤهما بناءً على العامل القَبَلي، وهذا لا يتناقض مع رُوح الإسلام في مُحاربة العصبيَّة، فقد حارب الإسلام العصبيَّة الكامنة في القبيلة والعشيرة عندما تكون هدفاً يتقاتل النَّاس تحت رايته؛ حيثُ تكون راية عميَّة، مَنْ قُتل تحتها فَقتْلَتُهُ جاهليَّة.

لقد حارب الإسلام القَبَليَّة والعشائريَّة تجمُّعاً وعصبيَّة تُعين على الظّلم، وتُناقض العدل والقيم الإسلاميَّة.

ومن ثَمَّ يتقرَّرُ في هذا الصَّدَد أنَّ الرُّؤية الإسلاميَّة لا تَتَّفق مع ما تذهب إليه الدِّراسات السِّياسيَّة؛ خاصَّة دراسات التّنمية من إطلاق الحُكْم بأنَّ النِّظام القبلي والعشائري يُعَدُّ من معوقات التّنمية ومن دواعي وسمات التّخلُّف الاجتماعي والسِّياسي.

قاعدة رَقْم (77):

(أهل الحلِّ والعَقْد هُمْ الصّفوة والقيادة وأصحاب القرار، وهُمْ نُقباء القوم والنُّخبة منه، ويُشترط فيهم العلم بالأحكام الإسلاميَّة، والمعرفة بالواقع، والاتِّصاف بالأمانة، ويُناط بهم تدبير شُؤون الحُكْم والسِّياسة وبقيَّة مصالح الأمَّة على الوجه الأجدى والأكمل).

---

(1) دور أهل الحلِّ والعَقْد، ص 414.

المطلب الرَّابع:

مجلس الشُّورى والنِّظام الوراثي
من منظور الفقه السِّياسي الإسلامي

شَارَ معناها: عَرَضَ، الشّارة والشُّورة: المظهر والصُّورة، والإشارة: الإيماء إلى الآخرين، والمُشاورة والمشورة: التّناصح، والاستشارة: طَلَبُ الرَّأي، والشّورة: الشّركة بالآراء. والشُّورى في القُرآن هي النّهج اللاَّزم لأمر المُؤمنين العامّ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[1]. وأوصى الرَّسول ﷺ حتَّى في التّدابير العسكريَّة أنْ يأخذ بالشُّورى لجَمْع الرَّأي: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾.[2]

وقد تعطلَّت ظاهرة أهل الشُّورى التي كانت في قيادة سُلطان المُسلمين الرّشيد، ولذلك أصبحت كلمة الشُّورى كأنَّها ندب أخلاقي في قرارات السُّلطان، أو في علاقات المُجتمع. ولكن؛ هي بالحقِّ: منهج ينتهي بعد تداول الرَّأي إلى القرار بالإجماع، وهو مصدر وأصل لتكاليف الأحكام في الدِّين بعد الكتاب والسُّنَّة، من حيثُ تستوحي الشُّورى استنباط الآراء. والإجماع ليس هو قرار الجميع إيجاباً على رأي واحد، ولكنْ؛ هو في العربيَّة ذلك الوفاق الشّامل لكُلِّ المُتشاورين، أو قرار السّواد الأعظم، ورُوح الدِّين لا تناسبها كلمة الغلب

---

(1) الشُّورى: 38.

(2) آل عُمران: 159.

وصراع الأغلبيَّة والأقلِّيَّة؛ لأنَّ المُؤمنين متى أحسّوا ظهور رأي سوادهم الأعظم بعد تقليب الحيثيَّات المُتداولة المُتفرِّقة، تنشرح صدورهم، ويقومون جميعاً على ذلك الرَّأي.

فالإجماع هو إحكام النِّيَّة والعزيمة عندئذ، والمُؤمنون إذا اجتمعوا للشُّورى يجتهدون **أنْ** ينتهوا إلى وفاق لا يشذُّ عنه أحد، وإذا عمرت بين النَّاس وسائل الاتِّصال، وتكثَّفت العلاقات حضراً وإعلاماً، فقد يظهر من استقراء الرَّأي العامّ بالمُلاحظة أو بالسُّؤال والجواب المعدود رأي لغالب الجمهور لم يتمثَّل في قرار لأُولي أمر السُّلطان، أو مسلك له وزنه المُقدَّر، لكنَّه لم يترسَّخ عُرْفاً لازماً. والآراء والعادات العامَّة مهما كانت أخفّ وقعاً من قرارات الشُّورى في مجالس ودوائر ذات حُجَّة لازمة في النِّظام المعهود المرسوم، ومن انعقادات العُرْف في بيئة مُعيَّنة.[1]

لقد ثبت أنَّ النَّبيَّ الكريم استشار في واقعة الخندق المتبوعين في قومهم، فقد استشار سعد بن مُعاذ، وسعد بن عبادة، رضي الله عنهما؛ وهما سيِّدا الأوس والخزرج، استشارهما في مُصالحة بني غطفان على ثُلث ثمار المدينة على أنْ يرجعوا عن قتال المُسلمين، وأنْ يخذلوا بين الأحزاب، وعَدَّ استشارتهم تُغني عن جُمهور قومهم.

وجاء في الطَّبقات الكُبرى: (أنَّ أبا بكر الصِّدِّيق كان إذا نزل به أمر يريد منه مُشاورة أهل الرَّأي وأهل الفقه دعا رجالاً من المُهاجرين والأنصار، دعا عُمَراً، وعُثمان، وعليَّاً، وعبد الرّحمن بن عوف، ومُعاذ بن جبل، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ثُمَّ ولي عُمَر، فكان يدعو هؤلاء النّفر).[2]

وليس في النِّظام الإسلامي ما يمنع من تشكيل مجلس مُحَدَّد الأعضاء يضمُّ أهل الشُّورى، أمَّا تحديد عدد أعضائه، فإنَّ مَرَدَّهُ إلى الحاجة وسعة الأمَّة وكثرة أفرادها أو قلَّتهم، وقد شهد العصر الأوَّل للإسلام مجلساً للشُّورى مُحَدَّد الأعضاء، سَمَّاهم العُلماء بأهل الشُّورى، وهو المجلس الذي تَشَكَّلَ في عهد عُمَر ﷺ من عليّ، وعُثمان، وعبد الرّحمن، والزّبير، وطلحة، وسعد، ليقوم باختيار أمير من بينهم نيابة عن الأمَّة.[3]

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 16.

(2) الطّبقات الكُبرى، ابن سعد، 2/ 350.

(3) الدّولة القانونيَّة، ص 260.

والشُّورى منهج حياة في أيّما علاقة اجتماعيَّة أو سياسيَّة يصلها وضع وشأن مُشترك: أسرة كانت، أو شركة مال، أو رابطة توال على هَمٍّ واحد، والشُّورى بين بني الإنسان الأحرار فطرة وشرعة وخُلُق طيب، لكنْ؛ حيثُما كانت الرّابطة طوعاً غير مفروضة، والشّأن عفواً غير واجب، فالشُّورى تعاون لا يُثمر تكليفاً لازماً، لكنَّ الأمر المُشترك قد يجعل طلبها خيراً، فهي استشارة مَنْ شاء سَمِعَ، ومَنْ شاء تجاوز.[1]

وقد يكون أمراً عامّاً، والاستشارة والسَّمْع لهديها أوْلى، وقد يكون الأمر مِمَّا يترتَّب عنه منع أو تكليف بقُوَّة السُّلطان، والشُّورى ـ عندئذ ـ بالشَّريعة إجراء واجب، واتِّباع ما تجمع عليه الآراء طاعة واجبة، والكلمة المُقابلة بالإنجليزيَّة (**Consultation**)، فيغلب استعمالها.

والإجماع كلمة، ولم تكن مُصطلحاً على ما تنتهي إليه شُورى المُسلمين في الأمور العامَّة التي تنتهي بالتّكليف السُّلطاني، ولكنَّ الكلمة عهدها أئمَّة الفقه إجماعاً لفُقهاء البيئة العلميَّة حولهم ـ الإمام مالك مثلاً ـ، أو لكُلِّ المُجتهدين في أمَّة الإسلام ـ الإمام الشّافعي مثلاً ـ، وحسبه بعضهم اتِّفاقاً لا يشذُّ عنه أحد المُتأخِّرين.

ولَمَّا تعسَّرت الشُّورى والإجماع بين الفُقهاء بهذه الصُّورة أصبحت كلمة الإجماع، حُجَّة فقط على مَنْ يخرج برأيه عن المعهود المشهود من الفتوى. فالفُقهاء عدّوا أنفسهم مُمَثِّلي جمهور المُسلمين في الرَّأي والشُّورى، وكانوا يأخذون اجتهادهم مِمَّا عليه المُؤمنون وعملهم في الواقع.

وما كان الإجراء الشُّورى في الشّأن السُّلطاني في حياة المُسلمين العامَّة الأولى إلاَّ شدَّة نظام، يُنَظِّمُ شُورى المُسلمين جميعاً أو مُمَثِّليهم من ذوي الفقه كانوا أو من ذوي القيادة، وكانت عبارة أهل الشُّورى تبدو صفة عامَّة لا تضبط أعيان الموصوفين بأسمائهم وعددهم وهيئاتهم. وكذلك ظهرت من بعد عهد السُّنَّة والصّحابة عبارة أهل الحلِّ والعَقْد؛ وهي الفئة القياديَّة التي تحلُّ المُشكلات، وتعقد الرّأي حول الشُّؤون العامَّة، وتجتهد وتستنبط الالتزامات العامَّة الواجبة الوفاء.

---

(1) الدّولة القانونيَّة، ص 16 ـ 17.

والنُّظُم التي لا تعرف الحُرِّيَّة والشُّورى أو تسمَّت خلافة على غير الرّشد الأوَّل، فهي إمَّا حُكْم فرد جبَّار (Autocracy, Monocracy)، أو طاغوت فرداً أو عصبة غالبة مُطلقاً (Tyranny)، أو حُكْم يحتكره رجال الدِّين (Theocracy)، أو الإقطاعيُّون والمُترفون (Aristocracy, Plutocracy). [1]

ولا يخفى على الدّارسين أنَّ الشُّورى مبدأ أصيل في الفقه السِّياسي الإسلامي، فقد خاطب الله - تعالى خير - خَلْقه بقوله - جَلَّ شأنه - : ﴿ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِى ٱلۡأَمۡرِ﴾. [2]

ثُمَّ امتدح أهل الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾. [3]

كما جاءت الأحاديث الشّريفة تترى في الحَثِّ على هذه الفضيلة، فقد قال الرَّسول الكريم: «ما ندم مَنْ استشار، وما خاب مَنْ استخار». [4]

وقال ﷺ: «يد الله مع الجماعة، ومَنْ شَذَّ، فقد شَذَّ إلى النّار». [5]

وقد بدت الشُّورى واضحة في تصرُّف الصَّحابة الكرام مع الرَّسول الأمين، فقد كانوا يفصلون بين الوحي المُلزِم وبين ما تُرِكَ الأمر فيه لاجتهاد البشر، كما في خطاب الحبَّاب بن المُنذر ﷺ للرّسول الكريم في موقع عسكر بدر؛ حيثُ قال: يا رسول الله؛ أ منزلٌ أنزلكَ الله إيَّاه أم هم الحرب والمشورة والرَّأي؟. [6]

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 16 - 17.

(2) آل عُمران: 159.

(3) الشُّورى: 38.

(4) الدّرّ المنثور، 2/ 90.

(5) رواه التّرمذي برَقْم (2166)، (2167).

(6) ذكره الحافظ ابن حجر في الإصابة، 1/ 302، وقال: وهذا سند صحيح.

ثُمَّ برزت الشُّورى في مثل تلك المسائل في سبعة عشر موضعاً عارض فيها الإمام عُمَر ﷺ، وناقش فيها الرَّسول الكريم سَيِّدنا مُحمَّداً ﷺ، ثُمَّ جاء الوحي يُؤيِّد حقيقة الشُّورى ونتائجها العظيمة، وفي ذلك كُلِّه درس وسُنَّة قائمة لأجيال الأمَّة اللاَّحقة.

ومِمَّا هو ثابت أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ ترك أمر اختيار خليفته شُورى بين المُسلمين، لذلك اجتمعوا وتنادوا في السَّقيفة لاختيار الخليفة، ولو كان منصوصاً عليه لما سلكوا هذا المسلك، وهم المُبرَّؤون عن طَلَبَ الدُّنيا والزّعامة، بل كانوا أبْعَدَ النَّاس عنها فُرادى، فكيف بهم إذا اجتمعوا؟.

أمَّا وقد تباعد العهد، ودخلت أقوام مُتَعَدِّدَة في الإسلام، وتوسَّعت رقعة الدَّولة الإسلاميَّة، ودخل بعض الخصوم الذين كانوا يُحاربون الأمَّة المُسلمة من خارجها إلى داخل المنظومة الإسلاميَّة، وقد حصل ما حذَّر منه الرَّسول الكريم ﷺ عندما قال: (ستكون خلافة راشدة بعدي ثلاثون على منهاج النّبوَّة، ثُمَّ تكون مُلكاً عَضوضاً، ثُمَّ مُلكاً جبريّاً، ثُمَّ تعود خلافة على منهاج النّبوَّة).[1]

إنَّ أعظم ما واجهه النِّظام السِّياسي الإسلامي من سهام هو تمايُز الأمَّة واصطراعها على المُلك، فقد كانت خلافة الإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما آخر عهد بالخلافة الرّاشدة على منهاج النّبوَّة، فقد تخلَّى عنها لمُعاوية، وقد صَدَق فيه حديث جدِّه الرَّسول الأمين ﷺ عندما قال: (إنَّ ابني هذا سَيِّد، ولعلَّ الله أنْ يُصلح به بين فئتَيْن عظيمتَيْن من المُسلمين).[2]

وعند ذلك ابتدأت مرحلة المُلك العضوض الذي أدَّى بالأمَّة إلى التَّصارُع والتّقاتُل.

والذي أدَّى - كتحصيل حاصل - إلى تأخُّر حركة الفتح والجهاد الإسلاميَّيْن وتمايُز الأمَّة حول زعامات تبحث عن المُلك والرّياسة أكثر مِمَّا تبحث عن ترصين مشروع الأمَّة الحضاري وتوسيع رُقعة انتشاره.

---

(1) رواه الإمام أحمد، 5/ 220، والتّرمذي (2226)، وهو في فتح الباري، 8/ 7، والطّبراني، 7/ 97.

(2) رواه البُخاري، 3/ 244، 9/ 71، والإمام أحمد، 5/ 38، والطّبراني، 3/ 21، 22، وهو في فتح الباري، 5/ 307.

وهذا ما مَهَّدَ لاحقاً للمُلك الجبري الذي حصل - كتحصيل حاصل - للمُلك العضوض الذي استسلمت له الأمَّة قُروناً طويلةً من الزَّمان.

وقد مرَّ تعريف أهل الحلِّ والعَقْد بأنَّهم الأشخاص الذين يتعيَّن على المُلوك مُشاورتهم في نظام يعتمد على الشُّورى.[1]

أمَّا الشُّورى فهي تبادل وُجهات النَّظَر وتقليب الآراء مع الآخرين في موضوع مُحَدَّد للتّوصُّل إلى الرَّأي الأصوب، والرَّأي لا يكون صواباً إلاَّ إذا وافق رُوح الشَّرع، ولم يصطدم بنصٍّ مانع، وكان فيه مصلحة للأمَّة.[2]

إذاً؛ الشُّورى أو التّشاوُر بوصفه وظيفة ترمي إلى عدم التّفرُّد بالرَّأي والاستبداد به وإلى اختيار أصوب الآراء، هي بهذا المعنى تتكوَّن من عناصر؛ أوَّلها: المُستشير وهو مَنْ يستفيد رأياً، وثانيها: النّطاق أو الموضوع محلّ الشُّورى، وثالثها: المُستشار (النّاصح؛ وهو مَنْ يقوم بالرَّأي)، وهذا العنصر الأخير هو محلّ اهتمام البحث.

فالمُستشارون هم مَنْ يملكون صلاحيَّة أو أهليَّة لتقديم الرَّأي والنّصيحة للحاكم (في أوسع المعاني) في أمرٍ من الأمور، ومن ثَمَّ؛ فمن الطَّبيعي أنْ تختلف صفاتهم وشروطهم المُتعلِّقة باختلاف طبيعة الأمر أو الموضوع المطلوب منهم الرَّأي فيه، فإذا كان الأمر المعروض ذا طبيعة تشريعيَّة أو دينيَّة كان من شروطهم القُدرة على الاجتهاد، بمعناه الشَّرعي؛ أيْ القُدرة على استخراج الأحكام الشَّرعيَّة واستنباطها من مظانِّها، مع ما يتطلَّبه ذلك من أدوات للبحث والاستقراء والمعرفة، وإذا كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصاديَّة أو اجتماعيَّة أو هندسيَّة أو طبِّيَّة أو ماليَّة أو عسكريَّة كان من شروطهم أنْ يحوزوا قَدْراً رفيعاً من المعرفة بتلك الأمور حتَّى يمكنهم تقديم الرَّأي السّليم والنّصيحة النّافعة.[3]

وبناءً على ذلك؛ فإنَّ أهل الشُّورى ليسوا جماعة مخصوصة ثابتة أو هيئة أو مجلساً مُحَدَّداً، وإنَّما يختلفون موضوعاً، ويتنوَّعون مُستوى بحسب المُستوى النُّظُمي للمُستشير.

---

(1) دراسات في مُصطلح السِّياسة عند العرب، أحمد عبد السّلام، ص127.

(2) الشُّورى سُلوك والتزام، د. محمود مُحمَّد بابلي، ص 19، سلسلة دعوة الحقّ.

(3) دور أهل الحلِّ والعَقْد، ص166.

ويُشترط في المُستشار الأمانة، فقد قال الرَّسول ﷺ: ﴿مَنْ استشاره أخوه المُسلم، فأشار عليه بغير رُشد، فقد خانه﴾، وفي رواية أخرى: ﴿مَنْ استشار أخاه، فأشار عليه بأمر، وهو يرى الرّشد غير ذلك، فقد خانه﴾.[1]

وعند التّمحيص في الأمر فإنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي لا يمانع من تأسيس مجلس للشُّورى بشكل مُؤسَّسي يجمع بين عُموميَّة النُّخبة وبين ضرورة التّخصُّص، ولا مانع - حينها حلاً لإشكاليَّة ضرورة التّخصُّص - من تشكيل لجان مُختصَّة سياسيَّة واقتصاديَّة وتربويَّة وغيرها تُحال عليها القضايا ذات الشَّأن التّخصُّصي، وذلك جَمْعاً بين ضرورة المُؤسَّسيَّة في العمل الشُّورى منعاً للتّسيُّب والانفلات، وعدم المنهجيَّة، وضرورة التّخصُّص، والإفادة القصوى منه، ونحن نعيش زمن التّخصُّص والخصخصة.

ومن المعروف أنَّ التّجربة المُؤسَّسيَّة لمجلس الشُّورى يمكن تطويرها كوسائل وفقاً لحاجات الأمَّة، والإفادة من تجارب الأمَّة الإسلاميَّة في الحُكْم، وتجارب الأمم الأخرى فيما لا يصطدم بنصٍّ شرعي ثابت.

أمَّا اختيار أهل الشُّورى، فيمكن أنْ ينتخبهم الشَّعب مُباشرة، ويمكن أنْ يُعيِّنهم الحاكم، ونحن نقترح حلاً ثالثاً؛ هو أنْ ينتخبهم المُختصُّون، بمعنى أنْ ينتخب أهلَ الشُّورى في الاقتصاد خُبراء هذا الشَّأن وأساتذته ومُجتهدوه على وفق معايير وخصائص يتمُّ التّوافق عليها، وكذلك الشَّأن في أهل السِّياسة والتّربية وغيرها.

قاعدة رَقْم (78):

(أهل الشُّورى هُمْ المُؤتمنون على مصالح الأمَّة، وينبغي للسُّلطة التّنفيذيَّة أنْ تلتزم بقرارهم، فما خاب مَنْ استشارهم، وأصل الحُكْم في الإسلام وطريقة التّداول ينبغي أنْ تتمَّ عن طريق الشُّورى، ولا مانع من أنْ يتأطَّر على هيئة مجلس، وإنَّ مُصيبة المُسلمين كانت بالتّولِّي عن الشُّورى إلى الوراثة).

---

(1) النّصُّ الأوَّل رواه الإمام أحمد، 2/ 321، والبيهقي، 10/ 112، والنّص الثاني رواه الإمام أحمد، 2/ 365.

المطلب الخامس:

الطَّائفيَّة ومفهوم الأمَّة ودولة المُؤسَّسات
(المفهوم الشَّرعي لجماعة المُسلمين)

لقد جاء مُصطلح الطَّائفيَّة في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾.[1]

فالطَّائفة عندما تعود إلى الحقِّ وتفيء إلى أمر الله ـ تعالى ـ فَلا ذَمَّ لها، ولكنْ؛ عندما تتحيَّز لجماعة من النَّاس جَوراً وظُلْماً وتنظر إلى نفسها بأنَّها دون غيرها جماعة للمُسلمين فعند ذلك ستقع في المحظور الشَّرعي.

لقد عَدَّ الفقه السِّياسي الإسلامي مفهوم الأمَّة هي العصبة الجامعة، عاداً إيَّاها بديلاً عن المفهوم الفئوي والطَّائفي.

فالأمَّة هي مصدر السُّلطات، وليس الطَّائفة؛ حيثُ يَعُدُّ الفقهُ السِّياسيُّ الإسلاميُّ مفهومَ الطَّائفيَّة والفئويَّة مفهوماً مريضاً ومُعرقلاً لنهضة الأمَّة، إذ احترم الإسلامُ التَّنوُّعَ الاجتهاديَّ، ولكنْ؛ ليس ذلك الاحترام مُفضياً إلى التَّصارُع والتَّسيُّب، فقد حصل التَّنوُّع في الاجتهاد في حضرة النَّبيِّ الكريم ﷺ كما في صلاة العصر عند إجلاء بني قُريظة، فمن الصَّحابة مَنْ صلاَّها في وقتها، ومنهم مَنْ صلاَّها حين إجلاء بني قُريظة؛ أيْ بعد غُروب

(1) الحُجرات: 9، وقد تقدَّم تفسيرها في الفصل الثاني.

الشّمس، وقد أقرَّ النَّبيُّ الكريم ﷺ الفئتَيْن كلتَيْهما على ذلك الاجتهاد، كما تنوَّعت المدارس الفقهيَّة في الإسلام مبنيَّة على أصول الاختلاف تنوُّعاً، وليس اختلاف التّضادِّ.[1]

لذلك؛ فقد بُني مفهوم جماعة المُسلمين على الجَمْع الكمِّي لكُلِّ الأمَّة الإسلاميَّة، ولم يَعُدْ مقصوراً على الفئة، أو الطَّائفة، أو القبيلة، أو المذهب.

لقد سَلَكَ البعض طريق الازورار عن إخوانهم والتّجافي عنهم والغلظة عليهم، مُتأوِّلين في ذلك بعض النّصوص والآثار التي طُبِّقت في غير مناطها.

ولا مخرج من هذا كُلِّه إلاَّ بإحياء فقه الاختلاف، كما فصَّلته مواريثنا، وترتيب أولويَّات المُواجهة، كما تمليه الضّرورات العمليَّة والعلميَّة، بما يدرك معه المُتديِّنون كافَّة أنَّه لا إنكار في موارد الاجتهاد، وأنَّ الأصل هو الالتقاء على الثّوابت والمُحكمات، والتّغافر في الظّنِّيَّات والمُتشابهات، وأنَّ الله قد قسَّم الأعمال، كما قسَّم الأرزاق، وأنَّ من النَّاس مَنْ يُفتح عليه في باب من أبواب العلم أو العمل، ومنهم مَنْ يُفتح عليه من باب آخر، ومن خلال هذه الجُهُود مُجتمعة يتجدَّدُ العمل بفُروض الكفايات على مُستوى مجموع الأمَّة، وأنَّه يجب التّفريق بين مناط الاستضعاف ومناط الاستخلاف، وأنَّ ما يحسن تشديد النّكير عليه ومُزايلة أصحابه في وقت قد يحسن السُّكوت عليه ومُداراة أصحابه في وقت آخر، وفقاً لمُقتضيات الزّمان والمكان والظّروف والأحوال، وأنَّه قد يتسنَّى ترك الفاضل وإعمال المفضول في وقت من الأوقات رعاية لمصلحة الاجتماع والائتلاف.

إنَّ تعدُّدَ الاجتهادات سُنَّة من سُنن الاجتماع، وحقيقة مُلازمة للتّجمُّعات البشريَّة كافَّة في مُختلف الأزمنة والأمكنة، ولا يُذَمُّ هذا الاختلاف إلاَّ في صُورتَيْن:

الأولى: أنْ يكون في الأصول والقطعيَّات؛ كالخلاف على أصل الملَّة، أو الخلاف في الأصول الكُلِّيَّة القطعيَّة في الشّريعة، فالأوَّل يخرج به أصحابه من الملَّة، والثَّاني يُصبحون به فرقة من الفرق الضّالَّة.

---

(1) إشارة إلى الحديث الشّريف: ﴿لا يُصَلِّيَنَّ أحد العصر إلاَّ في بني قُريظة﴾، وهو مروي في البُخاري، 2/ 19، ومُسلم في الجهاد، ب 23 رَقْم 69.

الثَّانية: التّعصُّب المذموم الذي يفضي إلى التّفرُّق، ويخترق به سياج الأخوة الإيمانيَّة، ويصبح به النَّاس شيعاً مُتلاعنة مُتدابرة، ويحول دون التّنسيق والتّعاون في مواضع الإجماع، أو في أوقات المحن والكوارث العامَّة.

ولا يخفى أنَّ المقبول من تَعَدُّد الاجتهادات هو ما كان منه داخل الإطار الإسلامي، بل داخل الأصول الثّابتة بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، وأنَّ التّعصُّب المقيت في الفُرُوع وموارد الاجتهاد ليس من منهج المُسلمين في شيء، وأنَّ فقه الاجتماع في هذه المُنازعة ـ هُنا ـ ليست من جنس المُنازعات التي تكون داخل الإطار الإسلامي، ولكنَّه مُنازعة على أصل هذا الإطار، هل نقبل بالإطار الإسلامي أم نستبدل التّغريب واللاَّدينيَّة ـ العلمانيَّة ـ به؟[1]

إنَّ أمَّتنا ـ اليوم ـ بأمسِّ الحاجة إلى رسم استراتيجيَّات عمليَّة مُمكنة التّطبيق تحظى بالتَّأصيل الشَّرعي الصّحيح لمُعالجة داء الطَّائفيَّة بوصفه مُفَتِّتاً للقوى وهادراً للطّاقات، وفي الوقت نفسه يُعَدُّ هذا الدّاء سلاح القوى الحاقدة كُلِّها على أمَّتنا.

كما ينبغي تحديد المفهوم الدّقيق لجماعة المُسلمين في مُختلف مراحل العمل الإسلامي، حتَّى لا يتوهَّم البعض مِمَّنْ لا يعرفون الفرق بين المُبتدأ والخبر أنَّهم أصبحوا خُلفاء ينبغي أنْ تعدو الأمَّة لمُبايعتهم.

إنَّ هذه الأمور كُلَّها تُعَدُّ تحدِّيات حقيقيَّة أمام الفقه السِّياسي الإسلامي في بناء ثوابت التّلاقي وأساسيَّات التّعايش بين فصائل الأمَّة في وقت يبحث العالم عن أساسيَّات الحوار بين الحضارات، وقد أضحت جُملة من الأيديولوجيَّات التي كانت بالأمس مُتقاتلة أضحت ـ اليوم ـ مُتَّحدة ومُتعايشة ومُتعاونة.

إنَّ هذا العمل يحتاج إلى جُهُود كبيرة؛ علميَّة، وتأصيليَّة، وإعلاميَّة، وتعليميَّة، ومنهجيَّة، تسهر لإنجازها مُؤسَّسات فاعلة وعقليَّات مُتفتِّحة وقُلوب مُخلصة.

---

(1) وحدة العمل الإسلامي في مُواجهة أعاصير العولمة، د. صلاح الصّاوي، ص 9، شبكة الإنترنيت.

قاعدة رَقْم (79):

(المُسلمون أمَّة واحدة، ويسعى بذمَّتهم أدناهم، والفقه السِّياسي الإسلامي يرى أنَّ الصِّراع الطَّائفي مذموم شرعاً وواقعاً، وأنَّ أخوَّة المُسلمين واجبة، وهم جماعة واحدة، والنِّظام السِّياسي في الإسلام يرمي إلى بناء دولة المُؤسَّسات، وأنَّ كُلَّ ما هو محلٌّ للاجتهاد فلا حسبة فيه، وأنَّ الاجتهاد لا يُنقض بمثله، وما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب، ولا يُذمُّ الاختلاف إلاَّ في القطعيَّات وفي حالة التّعصُّب المُؤدِّي إلى التّفرُّق المذموم).

المطلب السّادس:
المرأة والحُقوق السِّياسيَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي

نشأ التّيّار النّسوي تاريخيّاً في المُجتمع اللّيبرالي الرّأسمالي كحركة لتحرير المرأة في القرن التّاسع عشر نتيجة تَردّي أوضاع النّساء في ظلّ الثّورة الصّناعيّة وما بعدها، وتهميش دور المرأة الاجتماعي والسِّياسي.

إنّ الإسلام العظيم وهو خاتم المناهج قد جعل الاستخلاف عامّاً في النّساء والرِّجال؛ حيثُ قال تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ﴾.[1]

وقال جلّ شأنه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ قال ابن كثير: والحياة الطّيّبة تشمل وُجود الرّاحة من أيّة جهة كانت، وقد رُوي عن ابن عبّاس وجماعة أنّهم فسّروها بالرّزق الحلال والطّيّب، وعن عليّ بن أبي طالب ﷺ أنّه فسّرها بالقناعة، وقال الضّحّاك: هي الرّزق الحلال والعبادة في الدُّنيا.[2]

---

(1) آل عُمران: 195، وللتّوسُّع في ذلك يُراجَع الجامع لأحكام القُرآن، م2، ج4، 197 فما بعدها.

(2) النّحل: 97، ويُنظَر المُنتهى في تهذيب تفسير ابن كثير، 2/ 469.

وقال الباري ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾.[1]

وقال الله تعالى: ﴿ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾.[2]

وقد عبَّر الحديث الشّريف عن هذه الحقيقة بقوله ﷺ: «النّساءُ شقائق الرِّجال»[3]، وتُمثِّل المُساواة بين الرِّجال والنّساء في المُساواة في القيمة الإنسانيَّة، والمُساواة في الحُقوق الاجتماعيَّة، والمُساواة في المسؤوليَّة والجزاء، وهي المُساواة التي تتأسَّسُ في جوانبها المُختلفة على وحدة الأصل ووحدة المآل والحساب يوم القيامة.[4]

وقد حصل خلاف في تولية المرأة الولايات العامَّة، فقد رأى فريق بأنَّ القوامة محصورة في الرِّجال دون النّساء، لما للرّجال من فضل التّدبير والرَّأي وزيادة القُوَّة في النَّفْسِ والطَّبع، ولغلبة اللّين والضّعف في النّساء، ومادام الرَّجل قوّاماً على المرأة فلا يجوز أنْ تتولَّى ولاية عامَّة تجعلها صاحبة سُلطة وقوامة عليه أو حتَّى مُشاركة له في القوامة، وذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾.[5]

وقد ذهب فريق آخر إلى أنَّ العلاقة بين الرِّجال والنّساء في الأمور العامَّة هي علاقة (ولاية) وأنَّ الدّرجة والقوامة في القُرآن الكريم لم تأتِ إلاَّ في سياق الحديث عن

---

(1) الحُجرات: 13، ويُراجَع في ظلال القُرآن، 6/ 3348.

(2) التّوبة: 71، في ظلال القُرآن، 2/ 236.

(3) رواه أحمد، وأبو داود، والتّرمذي، كما في كشف الخفاء للعجلوني، 2/ 453.

(4) المرأة والعمل السِّياسي، هبة رؤوف عزّت، ص58، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(5) النّساء: 34.

الحياة الزّوجيّة التي يلزم فيها تحمُّل طرف واحد للأمر، ولا مجال لتعدية الأمر إلى الولايات العامَّة.

أمَّا السُّنَّة القوليَّة، فقد جاء في صحيح البُخاري عن أبي بكرة، قال: (لَمَّا بلغ النَّبيّ ﷺ أنَّ فارساً مَلَّكوا ابنة كسرى قال: لن يُفلِحَ قومٌ وَلَّوا أمرهم امرأة)[1]، فذهب فريق إلى أنَّه يشمل كُلَّ النّساء في كُلِّ الولايات، ورأى فريق آخر أنَّه خاصٌّ بالخلافة دون غيرها من الولايات.

أمَّا السُّنَّة الفعليَّة، فإنَّ الرَّسول الكريم ﷺ ـ كما يُؤكِّد المُعارضون ـ لم يُوَلِّ، ولا أحدٌ من خُلفائه، ولا مَنْ بعدهم، امرأةً قضاءً، ولا ولايةَ بلدٍ، ولو جاز ذلك لم يخلُ منه جميع الزَّمان غالباً، وقد ردَّ الفريق المُجيز أنَّ عُمَر بن الخطَّاب ﷺ وَلَّى امرأة تُسمَّى (الشِّفاء) حسبة السّوق.

وقال بعض الفُقهاء والباحثين بأنَّ هُناك إجماعاً على عدم تولِّي المرأة الولاية الكُبرى، وإجماعاً على عَدَم ولايتها القضاء فيما لا تجوز فيه شهادتها؛ حيثُ أجاز أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ أنْ تقضي فيما تشهد فيه، وقراءة المصادر الفقهيَّة تُوضِّح بُطلان دعوى الإجماع، إذ إنَّ ابن جرير الطَّبري قد أجاز للمرأة أنْ تكون حاكماً على الإطلاق في كُلِّ شيء، وهو ما أورده عنه الكثيرون كابن رُشْد، وابن قُدامة، وابن حزم.[2]

وقد ذهب البعض إلى أنَّ تولية النّساء تتعارض مع المصلحة، إذ إنَّ المرأة في نظرهم عُرضة للانحراف، والولايات فيها طلب الرَّأي وثبات العزم، وهو ما تضعف عنه النّساء، فالسِّياسة حرامٌ على المرأة صيانةً للمُجتمع، كما أنَّ الولايات لها أعباء لا تقدرُ عليها المرأة، فالإمامة الكُبرى مثلاً تستوجب حفظ الدِّين، وتنفيذ الأحكام بين المُتشاجرين، وحماية البيضة، وإقامة الحدود، وتحصين الثُّغور، والجهاد، ومُباشرة الإمام الأمور بنفسه، بل وإمامة المُسلمين في الصَّلاة، وهو ما لا تقدر عليه المرأة، إذ إنَّ منها ما هو معروف عنها بحُكْم

---

(1) صحيح البُخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النّبيﷺ إلى كسرى وقيصر، ج7 ص732، حديث رَقْم (4425).
(2) بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد، مُحمَّد بن رُشد القُرطبي، ج2 ص460، دار الفكر.

الشَّرع ، كما أنَّ مصلحة الأسرة تقتضي عدم اشتراك المرأة في الولايات العامَّة ؛ إذ إنَّ اشتراكها يُؤدِّي إلى انشغالها عن بيتها وانهيار الأسرة ، وهي لبنة المُجتمع الإسلامي .

ثُمَّ إنَّ المُعارضين قد دفعوا شرعيَّة ولاية المرأة للولايات العامَّة بدليل سَدِّ الذَّرائع ، إذ إنَّ الولايات تتطلَّب البروز في مُباشرة الأمر ممَّا هو عليهنَّ محظور ؛ إذ أُمِرْنَ بالقرار في البيوت ، كما أنَّ ذلك يستلزم الاختلاط الذي منعته الشَّريعة .

وهذا القول مردود بالسُّنَّة الفعليَّة الصَّحيحة عن رسول الله ﷺ ، إذ إنَّ القرار في البيت كان خاصَّاً بنسائه دون غيرهنَّ ، أمَّا باقي النّساء فكُنَّ يخرجنَ للمُشاركة في العبادات ، والمُعاملات ، وطلب العلم ، والجهاد ، بل والعمل المهني .

إذا كانت الأسرة المُمتدَّة هي الإطار الأوسع للأسرة في الرُّؤية الإسلاميَّة ، فإنَّ هذا لا يتعارض مع خُصوصيَّة الأسرة الزّوجيَّة الصَّغيرة وأهمِّيَّتها ، وقد وضع التَّشريع الإسلامي أحكاماً للأسرة الزّوجيَّة ، نشأةً وكياناً وانتهاءً ، ولا يتمُّ أداؤها ، ولا تكتمل فلسفتها ، إلاَّ بإدراك التَّفاعُل والتّكامُل بينها وبين الأسرة المُمتدَّة الأوسع .

وتُعَدُّ الأسرة الزّوجيَّة الصَّغيرة نموذجاً مُصَغَّراً للأمَّة وخصائصها ، تنعكس فيه القيم الأساسيَّة التي تحكم النِّظام الإسلامي ، وتُعَدُّ ـ في الوقت نفسه ـ الدّعامَّة الأساسيَّة واللّبنة الجوهريَّة لهذا النِّظام ، ولعلَّ القِوامة والشُّورى أبرز هذه الخصائص .

قاعدة رَقْم (80):

(المرأة كائن مُستخلَف ، وهُنَّ شقائق الرِّجال ، وولاية المرأة جائزة دون القضاء والرِّئاسة ؛ لما يرتبط بهما من اختلاط ، وتنفيذ الأحكام ، وحماية البيضة ، وتحصين الثّغور ، والجهاد ، ومُباشرة الإمام لذلك بنفسه ، بل وإمامة المُسلمين في الصَّلاة ، وهو ممَّا لا تقدر عليه المرأة ، وأصل القوامة والدّرجة ما كان يتعلَّق بالحياة الزّوجيَّة ، والمرأة مُرَبِّية الأجيال ومحضن المُجاهدين ، أمَّا قرار المرأة في بيتها ، فهو خاصٌّ بأمَّهات المُؤمنين ، وقد ثبتت مُشاركة النّساء في العلم والجهاد).

المطلب السّابع:

لماذا الدُّستور الإسلامي؟ وأين نجده؟

يُعَبَّر عن قواعد الدُّستور بأنَّها تلك النُّظُم والقواعد الضّابطة للمُجتمع، ومعروف أنَّ الإسلام قد سبق الثّورة الفرنسيَّة بأكثر من عشرة قُرون في تأصيل الدُّستور، وذلك في وثيقة المدينة.

يُعَدُّ وجود الدُّستور أساسيّاً للدَّولة القانونيَّة، إذ إنَّ الدُّستور يُقيم نظاماً في الدَّولة، ويُؤَسِّسُ الوجود القانوني للهيئات الحاكمة في الجماعة مُحَدِّداً ما يكون له حقُّ التّصرُّف في الدَّولة، ومُحَدِّداً أيضاً وسائل مُمارسة السُّلطة، كما يُبَيِّنُ طريقة اختيار الحاكم وحدود سُلطاته واختصاصاته، ويمنحه الصّفة الشّرعيَّة؛ إذْ هو أسمى من الحاكم، وبذلك يحيط الدُّستور الهيئات الحاكمة بسياج قانوني لا يمكنها الخُروج عليه وإلاَّ فقدت صفتها القانونيَّة، وفقدت تصرُّفاتها الصّفة الشّرعيَّة، واستحالت إلى إجراءات قهريَّة. [1]

إنَّنا عندما نستقرئ التّاريخ نجد أن المُجتمعات البشريَّة مُنذ القِدَم كانت تبحث عن تشريعات تتوافق عليها، تُؤدِّي في النّهاية إلى الاستقرار الاجتماعي، ومن هذه القواعد تشريعات حمورابي في بابل، وقد كانت مأخوذة من الأديان الرّبّانيَّة، كما تُشير إلى ذلك دراسات علميَّة حديثة.

---

(1) الدّولة القانونيَّة والنِّظام السِّياسي الإسلامي، د. مُنير حميد البياتي، ص40.

إنَّ الدَّولـة القانونيَّة لـها مُقوِّمـات تقـوم عليـها هـي أسـاس في وجـود الدَّولـة القانونيَّـة، بوجودها توجد، وبانتفائها لا يُتصوَّر وجود الدَّولة القانونيَّة، وهذه المُقوِّمات هي:

1 ـ وجود الدُّستور.

2 ـ تدرُّج القواعد القانونيَّة.

3 ـ خُضوع الإدارة للقانون.

4 ـ الاعتراف بالحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة.[1]

كما أنَّ ضمانات تحقيق الدَّولة القانونيَّة أو خُضوع الدَّولة للقانون تتمثَّل بالآتي:

1 ـ الفَصْل بين السُّلطات.

2 ـ تنظيم رقابة قضائيَّة.

3 ـ تطبيق النِّظام الدِّيمقراطي.[2]

ومبدأ الفَصْل بين السُّلطات يُشَكِّل ضمانة لخُضوع الدَّولـة للقـانون، بمـا يُؤَدِّي إليـه مـن (تخصيـص عضـو مُسـتقلٍّ لكُـلِّ وظيفـة مـن وظـائف الدَّولـة، فيكـون هُنـالك جـهاز خـاصٌّ للتَّشريع، وجهاز خاصٌّ للتَّنفيذ، وجهاز ثالثٌ للقضاء، ومتى تَحَقَّقَ ذلك أصبح لكُلٍّ عضـو اختصاص مُحَدَّد لا يمكنه الخُروج عليـه دون الاعتـداء علـى اختصـاص الأعضـاء الآخريـن، ولا شَـكَّ أنَّ الفَصْـل بـين السُّـلطات يمنـع ذلـك الاعتـداء؛ لأنَّ كُـلاً منـها سـيوقف عُـدوان الأخرى)، وذلك حسب ما قَرَّرَهُ مونتسكيو من أنَّ (السُّلطة تَحُدُّ السُّلطة).[3]

يقـول الدُّكتـور مُنير البيـاتي: (في الوقـت الـذي كـانت أوروبـا تعيـش قُرونـها الوُسـطى المُشبعة بالسُّـلطان الكُلِّـي للدَّولـة، والسُّـلطة المُطلقـة للحـاكم دون حُـدود أو قُيـود، يتصـرَّف بـالأرض وبالبشـر كيـف شـاء، فالبشـر ليـس لـهم حُقـوق أو حُرِّيَّـات قبـل الدَّولـة، أو في

(1) الدّولة القانونيَّة والنِّظام السِّياسي، ص 41.

(2) الدّولة القانونيَّة والنِّظام السِّياسي، ص 46.

(3) النُّظُم السِّياسيَّة، د. ثروت بدوي، ص 175.

مُواجهتها، في ذلك الوقت الذي لا وجود فيه لفكرة المشروعيَّة، أو خُضوع الدَّولة للقانون، والذي لا يعدو وجود دولة قانونيَّة فيه أنْ يكون حلماً من الأحلام، وُلدت في الجزيرة العربيَّة أوَّل دولة قانونيَّة أقامها النَّبيّ الكريم غداة هجرته إلى المدينة، ومن بعده الخلافة الرّاشدة، قائمة على مُقوِّمات الدَّولة القانونيَّة بمعيار العصر الحديث من وجود دُستور، وتدرُّج في القواعد القانونيَّة، وخُضوع الإدارة للقانون، والاعتراف بالحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة).

لقد عُرِّفَ الدُّستور بأنَّه: *(مجموعة القواعد الأساسيَّة التي تُبَيِّن شكل الدَّولة، ونظام الحُكْم فيها، ومدى سلطاتها إزاء الأفراد)*.[1]

ويقول سيو بردو عن الدُّستور هو *(قاعدة تعلو على الحُكّام؛ لأنَّها تُعَرف كيفيَّات توليتهم، تُحَدِّدُ صفتهم في الأمر، وتُحَدِّدُ شروط مُمارسة سُلطتهم)*.[2]

لذا؛ فإنَّ الدُّستور أصل كُلِّ السُّلطات العاملة في الدَّولة، إنَّه هو الذي يُحَدِّدُ أيلولتها، ومن ثَمَّ؛ شرعيَّتها.[3]

إنَّ فُقهاء القانون الدُّستوري إذا تحدَّثوا عن تاريخ بدء الدّساتير المكتوبة عَدّوا في أوَّلها دُستور الولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة الصّادر سنة (1787 م)، المعروف بدُستور فيلادلفيا، والدُّستور المَلكي الفرنسي الصّادر في 3 سبتمبر (1791 م)، وهو أوَّل دُستور فرنسي مكتوب.

على أنَّ الدّارس لنُظُم الدَّولة الإسلاميَّة في عهدها المُبكِّر يجد وثيقة مُهمَّة أصدرها النَّبيّ الكريم بصفته حاكماً لدولة المدينة يُمكن عَدُّها إعلاناً دُستورياً مُدوَّناً لتنظيم شُؤون الحُكْم في الدَّولة الإسلاميَّة النّاشئة تضمَّنت جُملة من المبادئ الدُّستوريَّة المُهمَّة.[4]

أمّا مصادر الدُّستور في الإسلام، فهي القُرآن الكريم في آياته التي تتكلَّم عن الحُكْم، والإمارة، والمُلْك، والسُّلطان، والولاية، والسِّيادة، والقضاء، والحرب، والسِّلْم، والمُعاهدة،

---

(1) القانون الدُّستوري، ص 3.

(2) في الدُّستور، د. مُنذر الشّاوي، ص 35، مطبعة العاني، جامعة بغداد، 1965 م.

(3) في الدُّستور، ص35، وممّا يُشار إليه أنَّ مُحاولات تدوين الدُّستور الإسلامي المُعاصر تحتاج إلى دراسة مُستقلَّة.

(4) تمَّ التطرُّق لهذه الوثيقة بالتَّفصيل في رسالة الماجستير، وهي بعُنوان "الفقه السِّياسي للوثائق النَّبويَّة": 239 ـ 250.

وحُقوق الأفراد وحُرِّيَّاتهم، وحُقـوق الحَـاكم، وحُقـوق أهـل الذِّمَّـة مـن المُواطنـين؛ أيْ مركـز الأقلِّيَّات الدِّينيَّة، والشُّورى في الحُكْم.

أمَّا المصدر الثَّـاني من مصـادر الدُّستور الإسـلامي فـهو السُّـنَّة النَّبويَّـة المُطـهَّرَة، هـذا كمصادر أصليَّة، أمَّا المصادر التَّبعيَّة للدُّستور، فمنها الإجماع والاجتهاد.

أمَّـا الدُّستور الإسـلامي كتقنـين قـانوني دقيـق ومُعـاصر فمــن أمثلتـه مشــروع دُسـتور جمهوريَّة السُّودان الصَّادر عن المجلس الوطني السُّوداني عام 1998م، باثنتين وستِّين صفحة.

ومنها مشروع الدُّستور، وكذلك مجموعة من المُحاولات الجادَّة على ساحتنا الإسلاميَّة في مواقع مُختلفة، ومنها تدويـن الدُّستور الإسـلامي لأبـي الأعلـى المودودي، ومجـهودات المرحوم السَّباعي، وعُموم المدرسة المصريَّة، وكذلك جُهُود الشَّـيخَيْن راشـد الغنوشـي وعبـد الله جاب الله، وغيرهما.

إنَّ الدُّستور الإسـلامي أمرٌ مُتوافر ومُقَنَّنٌ، وهدفه ضَبْطُ عمليَّـة السَّيطرة والتَّحـوُّل وتحديد الصَّلاحيَّات، وفي تاريخنا الإسلامي القريب تجارب رائدة في هذا المجال.

إنَّ الذي يدفع الشَّارع نحو تحديد الدُّستور هو اعتبار الدَّولـة في الإسـلام دولـة دُستوريَّة قانونيَّة تستهدف حماية الأرواح والحُرِّيَّات.

المطلب الثّامن:

ولاية الفقيه في الميزان السِّياسي الإسلامي

إنَّ من المفروغ منه أنَّ الدَّولة في الإسلام هي دولة مَدَنيَّة دُستوريَّة شُوريَّة، وليست دولة إكليروس (ثيوقراطيَّة).

لقد رَفَضَ القائلون بنظريَّة التّقيِّة والانتظار في عصر الغيبة أيَّ بديل للإمام المعصوم الغائب (المهدي المُنتظَر) حتَّى لو كان فقيهاً عادلاً؛ وذلك لأنَّهم كانوا يُحَرِّمون الاجتهاد والعمل بالقياس والأدلَّة الظَّنِّيَّة، ويشترطون حصول العلم اليقين بأحكام الدِّين من أهل البيت عليهم السَّلام، وذلك عبر الأخبار الواردة عنهم.[1]

وقد أدَّى الموقف السّلبي من الاجتهاد إلى حُدوث أزمة في التَّشريع عند المدرسة (الإماميَّة ـ الإخباريَّة) واشتدَّت هذه الأزمة مع انقطاع أيِّ اتِّصال بالإمام الغائب في ظلِّ (الغيبة الكُبرى) ومع ذلك؛ فقد استمرَّ (الإماميُّون، الإخباريُّون) بالالتزام بنظريَّة (التّقيَّة والانتظار) في مجال التَّشريع؛ لأنَّهم كانوا يحصرون ذلك في (الإمام المعصوم) الغائب.

فقد اعتمد الشّيخ الصَّدوق (تُوفِّي 381 هـ) على حدِيث: ﴿إنِّي تاركٌ فيكم ما إنْ تمسَّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي... ألا وإنَّهما لن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض﴾، فَقَالَ الصَّدوق: إنَّ علم أهل البيت علمٌ يقيني يكشف عن مُراد الله ﷻ كعلم رَسُوْل الله ﷺ

---

(1) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي من الشُّورى إلى ولاية الفقيه، أحمد الكاتب، ص277، عمَّان، الأردن.

وليس علماً قائماً على الاستخراج والاستنباط والاستدلال، ونفى الصَّدوق إمكانيَّة معرفة تأويل القُرآن بالاستنباط لأيٍّ أحد غير أهل البيت.[1]

وأنكر المفيدُ على أوائل المُجتهدين اشتغالهم عن حَمْل الآثار بالرَّأي والاستحسان وهجرانهم مَنْ أَمَرَ اللهُ ـ تعالى ـ بصلته، وأخذ معالم الدِّين عنه وعن عترة نبِّيه.

وألَّف المُفيد كتابَيْن في الرَّدِّ على أستاذه ابن الجنيد الذي كان يحاول الاجتهاد، وأكَّدَ السَّيِّدُ المُرتضى في "الشّافي" بُطلان الاجتهاد.

لقد كان بديهيّاً ـ بعد قول الإماميَّة بحُرمة الاجتهاد في ظلِّ (الغيبة) ـ أنْ يتَّخذوا موقفاً سلبيّاً من نظريَّة (ولاية الفقيه)، وذلك لفقدان شرط العلم والعصمة في العُلماء المُجتهدين.

وإذا كان بعض العُلماء قد مال ـ مُنذ بداية القرن الخامس الهجري ـ إلى فتح باب الاجتهاد شيئاً فشيئاً، فإنَّ الموقف العامّ للعُلماء الأوائل، وربَّما لبعض العُلماء حتَّى اليوم **ظلَّ** سلبيّاً من مسألة (ولاية الفقيه)؛ لأنَّها تقوم على الاجتهاد، والاجتهاد من مُختصَّات **الأئمَّة** المعصومين.

وقد رفض الطّوسي نظريَّة ولاية الفقيه اعتماداً على ضرورة علم الإمام (أيْ الحاكم الإسلامي) بجميع أحكام الدِّين علماً يقينيّاً قاطعاً، وقَبَّحَ ولاية الفاقد للعلم، ورَفَضَ فكرة اعتماد الإمام على الاجتهاد ـ أو الإخبار ـ أو استفتاء العُلماء ـ أو التَّوقُّف، فيما لا يعلمه حتَّى يَتَبَيَّن له الحُكْم الشَّرعي بأحد طُرُق العلم، واشترط حصول العلم الإلهي المطلوب في الإمام، وشَكَّكَ بصحَّة الطُّرُق الظَّنِّيَّة كالقياس والاجتهاد، وكونها طريقاً للعلم الإلهي المطلوب في الإمام، كما رفض فكرة تقليد الحُكَّام للعُلماء لعدم جواز التَّقليد أساساً، أو لعدم جواز التَّقليد لخُصوص الحُكَّام، وضرورة حصول العلم اليقيني لديهم، وهو ما لا يمكن إلاَّ في الأئمَّة المعصومين.[2]

---

(1) إكمال الدِّين، الصّدوق، ج1، ص94 ـ 95، ويُراجَع أيضاً (دراسات في الفِرَقِ والعقائد الإسلاميَّة) لأستاذنا الدُّكتور عرفان عبد الحميد، ص 45، مُؤسَّسة الرِّسالة.

(2) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص282 ـ 283، وكذلك (دراسات في الفِرَق والعقائد الإسلاميَّة)، ص 47.

وهكذا رَفَضَ الشّيخ الطّوسي أنْ يكون الحاكم مُجتهداً أو مُقلّداً للمُجتهدين، واشترط أنْ يكون حاصلاً على العلم من الله، وبالرّغم من أنّهم كانوا يعيشون في ظلّ الدّولة البُويهيّة الشّيعيّة إلاّ أنّهم لم يستطيعوا إنتاج نظريّة عصريّة سياسيّة تُلبّي مُتطلّبات الحياة، وأصرّوا على تكريس نظريّة (الانتظار) وترديدها في مُختلف كُتُبهم الفكريّة والفقهيّة.

وبالرّغم من قيام الدّولة الصّفويّة في القرن العاشر الهجري وتأييد الشّيخ علي الكركي لها، فقد كان هُنالك في (النّجف) تيّار قويٌّ يُعارض قيام الدّولة الصّفويّة، كما يرفض ـ بشدّة ـ نظريّة (النّيابة العامّة) ويتمثّل بنظريّة الانتظار كلازمة من لوازم نظريّة (الإمامة الإلهيّة)، ويرى في المُحاولة الصّفويّة ـ الكركيّة انقلاباً على أهمّ أُسُس النّظريّة الإماميّة من حيثُ اشتراط العصمة والنّصّ في الإمام (الرّئيس) واستلاباً واغتصاباً لدور الإمام المعصوم (المهدي المُنتظَر الغائب).

لقد انعكست نظريّة (الانتظار للإمام المهدي الغائب) التي التزم بها المُتكلّمون الإماميّة في القُرون الأولى، على مُختلف جوانب الحياة السّياسيّة في (عصر الغيبة)، وأوّلها: الثّورة والتّغيير، أو عمليّة الإصلاح الاجتماعيّة، أو قانون (الأمر بالمعروف والنّهي عن المُنكر) الذي وضعه الإسلام لمُكافحة الفساد الدّاخلي، وقد أدّى الموقفُ السّلبي من هذا القانون إلى نُشوء ظاهرة الانسحاب السّياسي وضَعف المُشاركة الشّعبيّة في التّغيير الاجتماعي.[1]

وقد انعكست نظريّة (الانتظار) التي التزم بها أولئك العُلماء ـ أيضاً ـ على مسألة إقامة الحُدود في (عصر الغيبة)، إذ إنّ المُسلمين يُجمعون على أنّ تنفيذ الحُدود وإقامتها من مهامّ الإمام (أيْ الدّولة) وبما أنّ أولئك العُلماء كانوا يعتقدون أنّ الشّخص الوحيد الذي يحقّ له تأسيس الدّولة الإسلاميّة هو: (الإمام المهدي الغائب) فقد اضطُرّوا إلى تعليق مهمّة تنفيذ الحُدود عليه فقط، وتحريم إقامتها لغيره، وقد أدّى هذا الموقف إلى تجميد العمل بالحُدود في (عصر الغيبة) والانتظار المُمتدّ إلى خُروج الإمام المهدي.

وكانت صلاة الجمعة هي المعقل الأخير الذي تأثّر بنظريّة (الانتظار)، إذ كان الشّيعة في (عصر الغيبة الصُّغرى والكُبرى) يُؤدّونها باستمرار، إذ لم يشترط العماني الحَسَنُ بن أبي

---

(1) تطوُّر الفكر السّياسي الشّيعي، ص286.

عقيل (المُعاصر للكليني) في وُجوب صلاة الجمعة غير تكامُل العدد، ولم يذكر حضور الإمام العادل، أو الإمام المعصوم، ولا نائبه الخاصّ.[1]

لقد أدَّت نظريَّة (الانتظار للإمام المهدي الغائب) إلى غيبة الشّيعة الإماميَّة أنفسهم عن مسرح الحياة السِّياسيَّة، وذلك بتحريم العمل السِّياسي وإقامة الدَّولة في (عصر الغيبة)، وإلى انفصام بعضهم عمليّاً عن الفكر الإمامي الذي يشترط العصمة والنّصّ في الإمام، وكانت أوّل خطوة في هذا الطَّريق هي فتح باب الاجتهاد.

وقد كان الاجتهاد مُحرَّماً في الفكر الإمامي الذي كان يحصر العمليَّات التَّشريعيَّة الجديدة في (الأئمَّة المعصومين)، ولذلك؛ فقد كانت المدرسة الإماميَّة القديمة إخباريَّة تُحَرِّم الاجتهاد خارج النّصوص، فظلَّت هكذا إلى حقبة طويلة بعد (الغيبة)، وكان مُنتهى العمل (الاجتهادي) يدور داخل النّصوص، والتّرجيح فيما بينها، ومعرفة العامّ والخاصّ، والمُطلق والمُقيّد، وما شابه.[2]

وقد فَسَّرَ الخُوئي الاجتهاد بأنَّه: (تحصيل الحُجَّة على الحُكْم الشَّرعي) وكان فَتْحُ باب الاجتهاد يحمل في طيَّاته استغناء الأمَّة عن الحاجة إلى الإمام المعصوم.

وإلى جانب العمل الذي قام به فُقهاء الإماميَّة في مطلع القرن الخامس الهجري؛ وهو فَتْحُ باب الاجتهاد قاموا - أيضاً - باستنباط نظريَّة أو فرضيَّة كان لها دور كبير في مُستقبل الفكر السِّياسي الإمامي، إذ فتحت هذه النَّظريَّة نافذة تطوَّرت مع مرور الزَّمان، وأدَّت إلى تخلِّي الإماميَّة عن شرط العصمة والنّصّ في الإمام، ومن ثَمَّ التّخلِّي عن الالتزام بنظريَّة (التّقيَّة والانتظار للإمام الغائب)، والقول بنظريَّة (ولاية الفقيه)، وقد انطلقت هذه النَّظريَّة، وهي: (فرضيَّة النِّيابة الواقعيَّة للفُقهاء عن الإمام المهدي) من الرّوايات الواردة عن أهل البيت والتي تسمح للفُقهاء الشّيعة في حياتهم بمُمارسة القضاء، وتُوجب التّقاضي إليهم.[3]

---

(1) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص290، وكذلك (دراسات في الفِرَق والعقائد الإسلاميَّة)، ص 24.

(2) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص314.

(3) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص 336، ويُراجَع في ذلك للتّوسُّع (الصِّراع الصّفوي العُثماني وأثره في بلورة الطّائفيَّة) للأستاذ علاء الدِّين المُدرِّس.

ثُمَّ انفجرت حركة جديدة في تبريز على أيدي الصّفويِّيْن ـ وهم حركة صُوفيَّة تركمانيَّة تحوَّلت إلى التّشيُّع ـ بقيادة شابٍّ صغير لم يتجاوز الرَّابعة عشرة من عُمره، اسمه (إسماعيل ابن صفي الدِّين بن حيدر) الذي أعلن قيام الدَّولة الصّفويَّة في مطلع القرن العاشر الهجري سنة (907 هـ) في تبريز، وكان يُعَدُّ (قُطْباً) في الحركة الصُّوفيَّة، وقد ورث هذا اللَّقب عن أبيه، كما كان شيخ تكيَّة، ويتمتَّع بمنزلة رُوحيَّة بين أتباعه، لاسيما وأنَّه ينتمي إلى السُّلالة العَلَويَّة.

وقد طوَّر إسماعيل الصّفوي، أو تطوَّر على يدَيْه فكر سياسي جديد حاول الالتفاف على فكر (التَّقيَّة والانتظار)، فادَّعى ـ ذات يوم ـ أنَّه أخذ إجازة من (صاحب الزَّمان: المهدي المُنتظَر) بالثّورة والخُروج ضدَّ أمراء التّركمان الذين كانوا يحكمون إيران.

وقد ساعدت الأرضيَّة الصُّوفيَّة للحركة الصّفويَّة: الشّاه إسماعيل على ادِّعاء الكَشْف والارتباط الشّخصي بالأئمَّة المعصومين وأخذ التّعليمات المُباشرة منهم، وهو ما أعطاه سُلطة دينيَّة ودنيويَّة مُطلقة.[1]

لقد تحالف الشّيخ الكركي مع الدَّولة الصّفويَّة، ولقي مُعارضةً كبيرة من لدن عدد كبير من العُلماء؛ كالأردبيلي، وإبراهيم القطيفي، والملاَّ مُحمَّد طاهر القمِّي، وذلك لأنَّ نظريَّة (النِّيابة العامَّة) لم تكن قد تطوَّرت لتحلَّ محلَّ نظريَّة: (الإمامة الإلهيَّة)، وإنَّما كانت لاتزال محدودة وجُزئيَّة، وتقتصر على الفتيا وتنفيذ بعض الأمور الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعباديَّة.

ومُنذ ذلك الحين ـ وإلى اليوم ـ ظلَّ العُلماء يتأرجحون بين نظريَّة الانتظار والنِّيابة العامَّة، ويمارسون أدواراً اجتماعيَّة وشبه سياسيَّة فيما عُرِفَ باسم (المرجعيَّة الدِّينيَّة) التي لا تصل إلى مُستوى (الولاية العامَّة).

---

(1) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص 377، ويُراجَع في ذلك (مُؤتمر النّجف) وهو مُقتطف من مُذكّرات علاَّمة العراق وعماد المُؤتمر السيِّد عبد الله السُّويدي، توزيع الرّئاسة العامَّة لإدارات البُحوث العلميَّة والإفتاء والدّعوة والإرشاد، المملكة العربيَّة السّعوديَّة.

لقد أدَّى قيام الدَّولـة الصّفويَّة في القـرن العاشـر الـهجري وتطوُّر نظريَّـة (النِّيابـة العامَّـة للفُقهاء) إلى نظريَّة سياسيَّة على يد المُحقِّق الكركي الذي فَتَحَ الباب أمام الفُقهاء الشّـيعة لمَنْح المُلوك الصّفويِّيْن، ومن ثَمَّ القاجاريِّيْن في إيران (إجازة شرعيَّة)، والحُكْم بالوكالة عن (نـائب الإمام المهدي: الفقيه العادل) أدَّى ذلك إلى حُدوث انشقاق عميق وعنيف في المُجتمع الشّيعي الإمامي الاثني عشري، وهو ما عُرِفَ بالصِّراع الإخباري ـ الأُصولي الذي امتدَّ عدَّة قُرون.

وبعد انهيار الدَّولة الصّفويَّة شهدت المراحل اللاَّحقة رواجاً كبيراً للمدرسـة الإخباريَّـة، إذ لم تصمد نظريَّة (الحُكْم المَلَكي الدُّسـتوري) التـي أقامـها الفُقـهاء الشّـيعة في إيـران طويـلاً، فسُرعان ما قامت الحرب العالميَّة الأولى، واحتلَّت القُوَّات الرّوسـيَّة أجزاء واسعة مـن إيـران مُمَهِّدَةَ الطَّريق أمام الشّاه رضا بـهلوي الـذي أطـاح بحُكْـم الشّـاه القاجـاري أحمـد، ونصب نفسه ملكاً على إيران، دون أنْ يأخذ أيَّ إذن من الفُقهاء المراجع، بل قـاد حملـةً شـعواء ضـدَّ رجال الدِّين، وأصبح هو وابنه مُحمَّد رضا بهلوي وكيلَيْن عن القوى الغربيَّة.[1]

وفي سـنة 1963م، لجأ خُميـني إلـى العـراق، وراح يُلقـي دُرُوسـاً سياسـيَّة جديـدة عـام 1969، تجمَعُ بين نظريَّة (النِّيابة العامَّة للفُقهاء عـن المهدي الغـائب) ونظريَّـة: (ولايـة الفقيـه) التي كان فيها التّمـهيد لحُكْـم الفُقـهاء الـذي كـان عـام 1978م، وفي دُسـتورهم حُـدِّدَ منصب (الإمام: الولي الفقيه) كأعلى سُلطة دُستوريَّة، ويُحَتِّمُ على رئيس الجمهوريَّة أنْ يأخذ تزكيـة ومُوافقة من الإمام، وإلاَّ فلن يُصبح شرعيّاً، ولن يستطيع مُمارسة مهمَّاته.

وقـد كـانت ولايـة الفقيـه بمثابـة دكتاتوريَّـة دينيَّـة صرفـة، وتُمثِّـل إلغـاءً واضحـاً للـدّور السِّياسي للأمَّة، فمعروف أنَّ الشُّورى تُمثِّل أصل الفقه السِّياسي الإسلامي.[2]

لقد كانت نظريَّة الغيبة تعبيراً عن الأزمة التي مَرَّ بها الفكر الشّيعي بعد حقبـة الاضطهاد والحصار، ومن المعلوم أنَّ العصمة قد انتهت بوفاة الرَّسول الكريم ﷺ، وأنَّ ادِّعاء العصمة في غيره يُخفي الهدف المُبطَّن، وهو الادِّعاء باستمرَّار الوحي وانقطاع حركة الاجتهاد، وهذا هو

---

(1) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص 415.

(2) تطوُّر الفكر السِّياسي الشّيعي، ص 441.

الأساس الذي عمل له خصوم الإسلام كُلُّهم لغرض العمل على هدمه وتقويضه، وهذا ما لم يحصل بفضله - تعالى - بوصفه ديناً ثابتاً من حيثُ الأصول والقواعد، وأنَّ المجهودات كُلَّها من قِبَلِ العُلماء هي محض أقوال تقترب من الحقِّ بقدر اقترابها من النَّصِّ الثّابت المعصوم.

وعندما تكوَّنت ولاية الفقيه فهي مرحلة تمهيديَّة استهدفت تنشيط العمل السِّياسي داخل الفكر الشّيعي ليس إلاَّ، والهدف النّهائي هو العودة إلى نظريَّة العصمة، وهي نظريَّة تقضي بإبطال وإلغاء مجهودات المدرسة الأولى كُلّها التي عاصرت النَّبيَّ الكريم، وتلقَّت الرِّسالة منه شفاهاً، وعملت وجاهدت في نشرها في العالمين، بل أُريقت دماؤها من أجلها، وهذا فضلاً عن أنَّه يُحَقِّقُ هدف أعداء الإسلام في تبديل المصدر والمرجعيَّة، فإنَّ ذلك يدلُّ على أدنى درجات الإنصاف في التّنكُّر للحُقوق التي يجب أنْ يتَّصف بها كُلُّ مُسلم.

لقد أسلفنا أنَّ الدَّولة في الإسلام هي دولة دُستوريَّة، وليست دولة دينيَّة إكليروسيَّة، ومعروف أنَّ هذه الشُّروط ليست مقصورة على مجموعة من المُتاجرين باسم الدِّين المُتزيِّين بزيِّه، بل هي مسؤوليَّة جميع المُسلمين، ومن المعروف أنَّ ولاية الفقيه تُخرِج مفهوم السِّيادة من الشَّريعة، وتجعله في شخص يتدثَّر بولاية فقهيَّة على الأمَّة بما يُشبه اعتزالاً جديداً أو محاكم للتّفتيش، قال شريعت مداري: (إنَّ المبدأ الذي نسعى إليه هو أنْ يحكم الشَّعب نفسه؛ لأنَّه لا يجوز أنْ يحكم فردٌ واحدٌ أو طبقة واحدة).[1]

قاعدة رَقْم (81):

(المُسلمون كُلُّهم رجال دين، ولا إكليروس في الإسلام، وأساس التّلقِّي والمرجعيَّة هو الكتاب والسُّنَّة، ولا ولاية لفقيه دونهما، فلا عصمة إلاَّ للنَّصِّ الشَّرعي الثّابت، ودين الله لن ينصره إلاَّ مَنْ حاطه من جوانبه جميعها، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والدَّولة في الإسلام دُستوريَّة قانونيَّة، إذ يُعَدُّ وجود الدُّستور أساسيًّا للدَّولة القانونيَّة؛ حيثُ تخضع الإدارة للقانون، ويُعترف فيه بالحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة، وهي - أيضاً - دولة شُوريَّة، وليست دولة ثيوقراط ورجال دين).

---

(1) تصريح منشور له في جريدة السّفير اللُّبنانيَّة في 30/ 3/ 1979 م.

المطلب التّاسع:

بين فقه الدّولة وفقه الفرد (في فقه الإمارتَيْن)

الدَّولة لُغـة: العقبـة في المال والحـرب، وكُلُّ تصريفـات الكلمـة حـول حركـة التّعـاقب ودورتـه: دال، داول، إنـدال، أدال، و هكـذا دواليـك. وتطـوَّرت كلمـة الدَّولـة في العربيَّـة لتعني التّعاقب على السُّلطان، تُسمَّى باسم مَـنْ كـان لـه الـدّور في الغلبـة والولايـة، والكلمـة اللاَّتينيَّة (STATE) اشتُقَّتْ من القيام بالأمر العـامّ. والدَّولـة اسـم عـامّ، وتُسـمَّى خُصوصـاً حسب نظام السُّلطان فيها، فهي أحيانـاً مملكـة، أو سـلطنة، أو أحياناً إذا كـانت دولـة مُركَّبـة واسعة تُسمَّى البنى الإقليميَّـة السُّلطانيَّة الفرعيَّة فيـها إمـارات وولايـات، وقـد تُسـمَّى قديمـاً إمبراطوريَّة، وذو الأمر السّامي عليها يُسمَّى إمبراطوراً.

أمَّا جُملة السُّلطان وما تحته من الأرض عند المُسلمين قديماً، فقد تُسـمَّى الخلافـة إذا لـم تُنسب الخلافة إلى اسم القوم أو ذوي السُّلالة الذين تولّوا، أو يُسمَّى ذلك المدى دار الإسـلام إشارة لأرض المُسلمين دون دار العهد تحالفاً حولهم ودار الحرب تناصباً ضدَّهم.

والدُّول ذات التّحالفات السُّلطانيَّة التي للولايات الفرعيَّة فيها بعض استقلال لا مركزي تُسـمَّى اتِّحـاداً (Federation)، أمَّـا الـدُّول إذا كـانت مُستقلَّة بسيادتها كسـائر دول العـالم، لكنَّها تتمركز عند عاصمة بكيـان عضـوي ذي سُـلطة محـدودة وقعـها مُباشر علـى المُواطنـين كافَّة، فذلك ائتلاف دُول (Confederation) أو مجموعة دوليَّة (Community).

وكُلُّ تعاون بين الدُّول عليه كيان عضوي مُشترك ذو وظيفة تنسيق بغير أمر، فالجامع يُسمَّى رابطة، أو جامعة، أو عصبة، أو تحالفاً، أو مُؤتمراً، (League Alliance). [(1)]

والأمر هو الشَّأن، والأمير هو الآمر الطَّالب النّاهي البالغ في ذلك قوامة أجمع للأمور العامَّة وأنفذ للأوامر. والإمارة هي القوامة التي تُمكِّن من الأمر والنّهي على الرَّعيَّة، ولاية على جَمَاعَة محدودة أو سُلطاناً على مُجتمع كبير في أرض ذات مدى. ومنها سُمِّي مَنْ تولَّى سُلطان المُسلمين بعد الخليفة الأوَّل للنّبي ﷺ: أمير المُؤمنين.

وقد تطوَّر المُصطلح باستعمال الإمارة على طائفة محدودة أو شُؤون مُعيَّنة من الحياة العامَّة، واستُعملت قديماً صفة إمارة الأمراء للنِّيابة العُليا العامَّة عن خليفة المُسلمين. وذهب التّاريخ بكلمة الأمراء في عهود المُلوك إلى أنْ يكونوا نُوَّابهم وأولادهم من أسرهم، وهُمْ الأوائل مرتبة، كما جاءت من اللاَّتينيَّة كلمة (Prince).

وقد أخذت الحركات الإسلاميَّة التّجديديَّة في دار الإسلام القديمة، وفي أمريكا تُسمِّي القائد: أميراً. ولربَّما تتضاءل الظِّلال المَلَكيَّة من الكلمة، وهي تعود للرّواج لا بين الحركات وحسب، بَلْ بين دُول إسلاميَّة صغيرة أو ناشئة. [(2)]

لقد تلازمت الدّعوة والدَّولة، مُنذ أوَّل يوم صدع رسول الله ﷺ بالدّعوة إلى الله، فلا يمكن إقامة منهج الله وتحقيق شريعته بدون دولة قويَّة تحرس الشَّريعة، وتُنفِّذ أحكامها، فالحقُّ والحُرِّيَّة لا يعيشان إلاَّ في ظلِّ القُوَّة والدَّولة، فقد أسَّسَ الرَّسول الأعظم ﷺ أوَّل دولة عالميَّة ربَّانيَّة عرفتها البشريَّة، امتثالاً لأمر ربِّه في نَشْر رسالة الإسلام العالميَّة.

لقد كانت دولة الرَّسول العالميَّة أوَّل دولة قانونيَّة اكتملت فيها مُقوِّمات الدَّولة القانونيَّة الحديثة جميعها من وجود الدُّستور، والفَصْل بين السُّلطات، والتّدرُّج في القواعد القانونيَّة، وتنظيم الرّقابة القضائيَّة لحماية القواعد القانونيَّة، والاعتراف بالحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة،

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص7.

(2) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص6.

حتَّى قال عُلماء القانون المُعاصرون: *(إنَّ الدَّولة القانونيَّة الحديثة اقتباس ـ من قريب أو من بعيد ـ من دولة الرَّسول ﷺ)*. [1]

لقد امتدَّت رُقعة تلك الدَّولة الرَّبَّانيَّة في عُصورها الذّهبيَّة من الصّين شرقاً إلى جبال أسبانيا غرباً، ومن سيبيريا شمالاً إلى سيراليون جنوباً. . وكانت تضمُّ أمماً مُتباينة الأجناس والعادات والأديان والمصالح من عرب، وفُرْس، ورُوم، وهُنود، حتَّى قال المُؤرِّخ الفرنسي: *(إنَّ شرَّ يوم وأتعسه في تاريخ فرنسا كان عام 732 م، وهو العام الذي نشبت فيه معركة بواتيه، حيثُ تراجعت الحضارة العربيَّة أمام بربريَّة الغربيِّيْن اللاَّتين في ذلك الحين)*.

يقول المُستشرق الإنكليزي (جيب): (إنَّه لم يحدث بالهجرة انقلاب في تصوُّر مُحمَّد لمهمَّته أو شعوره بها، فمن الوجهة التّشكيليَّة ظهرت الحركة الإسلاميَّة بصورة جديدة، أدَّت إلى إيجاد مُجتمع قائم بذاته، ومُنظَّم على قواعد اساسيَّة تحت قيادة رئيس واحد.

ولكنَّ هذا لم يكن إلاَّ مُجرَّد إظهار ما كان مُضمَراً، فقد كانت فكرة الرَّسول الثّابتة عن هذا المُجتمع الدِّيني الجديد الذي أقامه أنَّه يُنظَّم سياسيّاً، فالشّيء الجديد الذي حَدَثَ بالمدينة هو أنَّ الجماعة الإسلاميَّة قد انتقلت من مرحلة النَّظريَّة إلى المرحلة العمليَّة). [2]

وقال الإمام الغزالي: (الدِّين أسٌّ، والسُّلطان حارس، وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع). [3]

وقال الإمام ابن تيميَّة: (يجب أنْ يُعرف أنَّ ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام للدِّين إلاَّ بها، فإنَّ بني آدم لا تتمُّ مصلحتهم إلاَّ بالإجماع لحاجة بعضهم إلى بعض). [4]

(1) دولة الرّسول من التكوين إلى التّمكين، د. كامل سلامة الدّقس، ص 81 ـ 82.
(2) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 81.
(3) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص 82.
(4) السِّياسة الشّرعيَّة، ابن تيميَّة، ص 169.

إنَّ من المعلوم أنَّ الفقه الذي يحكم الفـرد في الإسـلام يختلف عن الفقه الـذي يحكم المُجتمع ليُنشئ الدَّولة، وما حَدَث من ربكة كبيرة في ساحة الفقه السِّياسي الإسلامي في الحقبة المُتأخِّرة يَدُلُّ دلالةً واضحةً على الاختلاط الكبير بين المفهومَيْن، فعندما يُعَمَّمُ فقه الفرد على الفقه المطلوب للدَّولة يحدث الخَلَلُ الكبير، وعندما يختلط الأمر بين إمارة الأمَّة وقيادتها السِّياسيَّة من جهة وبين إمارة السّفر والدّعوة والعلم من جهة أخرى تنشأ الأفكار والرُّؤى والمواقف المُتطرِّفة المبنيَّة على ظاهرة التّعميم غير المحسوب والقياس غَيْر المُنضبط.

لقد أنشأ الإسلامُ الدَّولةَ، وحَدَّدَ نظامها السِّياسي الذي يقوم على احترام رعاياها جميعهم، فجميع الذين يحملون التّابعيَّة الإسلاميَّة يحملون الهُويَّة الإسلاميَّة، ومن ثَمَّ؛ يتمتَّعون بالحُقوق والواجبات الشَّرعيَّة، ولا يجوز للدَّولة الإسلاميَّة أنْ يكون لديها أيّ تمييز بين أفراد الرَّعيَّة في ناحية الحُكْم، أو القضاء، أو رعاية الشُّؤون، أو ما شاكل ذلك، بل يجب أنْ تنظر للجميع نظرة واحدة بِغَضِّ النَّظر عن العُنصر، أو الدِّين، أو اللَّون، أو غير ذلك.

قال الماوردي: (فليس دينٌ زال سُلطانه، إلاَّ بُدِّلت أحكامه، وطُمست أعلامه لما في السُّلطان من حراسة الدِّين، والذَّبِّ عنه، ودَفْع الأهواء منه.

ومن هَذيْن الوجهَيْن: وجب إقامة سُلطان الوقت زعيم الأمَّة، ليكون الدِّين محروساً سُلطانه، والسُّلطان جارياً على سُنَن الدِّين وأحكامه).[1]

وقال أدموند بيرك الفيلسوف المعروف: ***(إنَّ القانون المُحمَّدي قانون ضابط للجميع؛ من المَلك إلى أقلِّ رعاياه، وهو قانون نُسج بأحكام نظام حُقوقي، وأعظم قضاء علمي، وأعظم تشريع عادل لم يسبق ـ قطّ ـ للعالم إيجاد مثله، ولا يُمكن فيما بعد)***.

وقال العالم الهندي الشّهير ت. ل تحت عُنوان (أطأطئ رأسي للرّسول الصّادق) وقال: (ألم ترَ أنَّ قومه كانوا أشتاتاً قد عمَّتهم الفوضى، فألَّف بين قلوبهم، وجعلهم أمَّة واحدة، وكانوا راسخين في التّوحُّش، فأنقذهم، ورَفَعَ مقامهم، وجَعَلَهُم عُظماء وأقوياء في أعين

---

(1) أدب الدِّين والدُّنيا، الماوردي، ص 115.

الأمم كُلِّها، حتَّى صارت الأمَّة المُحمَّديَّة صاحبة القيادة العُليا في التّمدُّن، وأصبحت آخذة في يمينها مصباح التّهذيب والرُّقي (القُرآن) وأنَّ التّهذيب العربي هو الـذي أنشـأ في أوروبـا وآسـيا نشأة جديدة وإنسانيَّة جديدة؟!)[1].

ومن هُنا؛ فإنَّ تحديد أصول فقه الفرد وأصول فقه الدَّولة بصورة دقيقة من شأنه أنْ يبني حالة من الضّبط للفرد والمُجتمع معاً، فكثيراً ما يتصوَّر أفراد أو مجموعة من النَّاس أنَّهم يُمثِّلون كيان دولة وخلافة راشدة، فيُطلقون الأحكام المُرتجلة وربَّما التّكفيريَّة على النَّاس، باعتبار الوهم الذي توهَّموه في أنَّهم يُمثِّلون الأمَّة وجماعة المُسلمين وخلافتهم، وذلك بناءً على فَهْمهم المُستعجل لنصوص الإمارة والإمامة، وهذا جزء ممَّا اعتنى به بحثنا المُتواضع هذا في التَّأصيل لفقه مُتنوِّع يُلبِّي حاجة المرحلة التي يمرُّ بها الفرد والمجموع المُسلم في ظلِّ دولة، أو في مُحاولة إقامتها.

قاعدة رَقْم (82):

(المُسلمون تُنَفَّذُ عليهم أحكام الإسلام جميعها دون أيِّ استثناء، وأمَّا غير المُسلمين فَيُتركون وما يعتقدون وما يعبدون، ومن ذلك أحكام الطَّعام، والزّواج، والطَّلاق، والملبوسات، أمَّا العُقوبات والمُعاملات الأخرى، فَتُنَفِّذها الدَّولة الإسلاميَّة على الجميع، والأصل في المُواطن براءة الذِّمَّة، ولا يُعاقب أحدٌ إلاَّ بمحكمة، والأصل في الأشياء الإباحة).

---

(1) الدّولة الإسلاميَّة، ص 104.

المبحث الرّابع:

الفقه السِّياسي الإسلامي وظاهرة تدبير المُستقبل

المطلب الأوَّل:

تحديد ظاهرة تدبير المُستقبل من وُجهة نظر الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ الإسلام العظيم لم يكن في يوم من الأيَّام يُمثِّل حقبة زمانيَّة مُعيَّنة ينتهي بانتهائها كالأديان والمناهج الأخرى، بل كان على الدّوام منهجاً يعالج الواقع، ويستجيب للتّحدِّيات المُختلفة وبشكل مُستمرٍّ ودائم، وذلك على تنوُّع المُجتمع البشري الذي دخل إليه الإسلام وحَكَمَهُ.

وعندما نستقرئ الكتاب العزيز والسُّنَّة المُطهَّرَة نجد أنَّ التّخطيط للمُستقبل كان واضحاً في شخصيَّة النَّبيِّ الكريم مُحمَّد ﷺ، ومن ذلك حدث الهجرة لبناء الدَّولة الإسلاميَّة في المدينة المُنوَّرة عندما أعلنت قُريش عن جائزة لِمَنْ يُمسك بالنَّبيِّ الكريم ﷺ قدرها مائة ناقة، وهي ممَّا يجعل الفقير غنيّاً بلحظة واحدة، فذهب سُراقة ليظفر بالجائزة، ومع أنَّه غاصت قدما فرسه في الرّمال قُرْب الغار الذي كان فيه النَّبيُّ الكريم ﷺ ورفيقه الأمين الصِّدِّيق أبو بكر ؓ فقد قال له الرَّسول الكريم ﷺ: يا سُراقة؛ ستلبس سوارَيْ كسرى.[1]

---

(1) خبر الهجرة مُفصَّل في البُخاري، 4/ 255.

لقد كان كسرى يُمثِّل الرّأس لإحدى الإمبراطوريّتَيْن اللَّتَيْن تتقاسمان النُّفوذ والسّيطرة على العالم، وهو الذي مزَّق رسالة النَّبيِّ الكريم ﷺ، فدعا عليه النَّبيُّ الأمين ﷺ، فَمَزَّقَ اللهُ مُلْكَهُ.[1]

إنَّ المُسلم يستشعر بأنَّه مسؤول عن إرشاد النَّاس إلى الحقِّ والهدى، وهو المسؤول عن نجدة المظلومين كُلِّهم، والعمل على رَفْع الظُّلْم والحيف عنهم في العالم أجمع.

إنَّ المنهج الإسلامي المبني على التّدرُّج ونظام المراحل من التَّعريف إلى التّكوين إلى التَّنفيذ ليدلَّ دلالة عظيمة على منهجيَّة الإسلام المُتفرِّدة في التّدبير للمُستقبل والعمل الجادِّ من أجل تحقيق المُستقبل الأفضل للفرد والأسرة والمُجتمع.

جاء في كتاب صُورة المُستقبل: (فإنَّ الحضارات التي تملك صُورة للمُستقبل مُتفائلة بشكل أساس بصدد طبيعة البشر، وإيجابيَّة إزاء طبيعة البشر، وسلبيَّة إزاء إمكانيَّة التّغيير عبر الزّمن، فهي في هبوط وتدهور).[2]

وتنطلق ظاهرة تدبير المُستقبل واستشراف مُستقبل العالم باعتبار أنَّ الإسلام ليس منهجاً رُوحيّاً وعباديّاً فقط، وإنَّما هو منهجٌ شامل ومُتكامل يُعالج الواقع كُلَّه على اختلاف الطَّبيعة الاجتماعيَّة وتنوُّعها.

كما أنَّنا - عندما نستعرض السِّيرة النَّبويَّة الشّريفة - نجد استعدادات المُستقبل كانت واضحة وجليَّة في أكثر من مرحلة، فقد كان إرسال الصّحابي الجليل مُصعب بن عمير ﷺ إلى يثرب قبل الهجرة النَّبويَّة الشّريفة يُمثِّل أعلى درجات حسابات المُستقبل، فقد أَقْرَأَ مصعبٌ ﷺ جميعَ البيوت كتابَ الله تعالى، ممَّا مَهَّد لهجرة النَّبيِّ الكريم ﷺ ومعه فوج من المُهاجرين لبناء الدَّولة الإسلاميَّة الأولى، فقد كان عمل مُصعب يُمثِّل التّهيئة الشَّعبيَّة والإعلاميَّة لإنجاح عمليَّة الهجرة، وقد حصل ذلك بنجاح باهر عبر قناعات تولَّدت

---

(1) رواه البُخاري، كما في الفتح، 8/ 126.

(2) صورة المُستقبل، فرد بولاك، نقلاً عن إسلاميَّة المعرفة، ص49، العدد السّابع عشر، صيف 1999.

للجمهور بواسطة تهيئة دقيقة ومتينة ، ممَّا جعل ظاهرة الهجرة إلى المدينة المُنوَّرة تختلف طريقة ونتيجة عن الهجرة إلى الحبشة ، أو الذّهاب إلى الطَّائف .

وفي صلح الحُديبية تظهر أبدع ظواهر تدبير المُستقبل ، فقد قَبِلَ الرَّسول الكريم ﷺ مَحْوَ كلمة (مُحمَّد رسول الله) لهدف أبعد مدى يتعلَّق بتأمين المُستقبل الإسلامي ، وقد دخل من النَّاس في دين الله ـ تعالى ـ بعد مرحلة الانفتاح والسِّلْم تلك ما يُعادل مَنْ دخلوا في الإسلام قبل صلح الحُديبية الذي سمَّاه القُرآن الكريم فتحاً مُبيناً .(1)

وفي وضع ثُلث ثمار المدينة ما يدلُّ على ضرورة استقراء المُستقبل الذي يُحَقِّقُ الأمن والسَّلام للأمَّة المُسلمة ، فقال الرَّسول الكريم ﷺ ﴿ما أصنع ذلك إلاَّ لأنَّني رأيتُ العرب قد رَمَتْكُم عن قوس واحدة ، وكَالَبُوكم من كُلِّ جانب ، فأردتُ أنْ أكسرَ عنكم شوكتهم إلى أمر ما﴾ .(2)

إنَّ مُجمل الوثائق السِّياسيَّة التي عقدها الرَّسول الكريم ﷺ والبالغة (287) وثيقة كان دافعها وموجبها تأمين مُستقبل أعزّ وأقوى وأحكم للأمَّة المُسلمة .

وقد كانت مُشاهدة الرَّسول الكريم ﷺ لصحابته الكرام وهم يُصلُّون وراء إمام واحد ، وهو أبو بكر الصِّدِّيق ﷺ في مرض موته ، ليَدُلَّ دلالة عميقة بأنَّ أمر تدبير المُستقبل للأمَّة الإسلاميَّة ينبغي أنْ يكون ديناً دائماً يُسَلِّمهُ الذّاهبُ للآتي .

أمَّا في فعل الصَّحابة الكرام ، فقد كان كثيراً وواسعاً ، فقد كان جَمْعُ القُرآن في عهد أبي بكر تأميناً لحفظ مرجعيَّة المُسلم بعد استشهاد القسم الأكبر من حَفَظَةِ الكتاب الكريم ، كما كان قتال أهل الرِّدَّة تدبيراً مُستقبليّاً لبناء دولة مُوحَّدة لها نظامها الاقتصادي المُستقرّ .

أمَّا عهد سَيِّدنا عُمَر ﷺ ، فقد شهد توسُّعاً كبيراً في الاستعداد للمُستقبل وسط توسُّع حركة الفتح والجهاد ، تَمَثَّلَ ذلك بعدم تقسيمه لسواد العراق بين الفاتحين وتمصيره للمُدُن كالبصرة والكُوفة وغيرهما ، وكذلك تأسيس الدّواوين .

---

(1) يُنظَر في استبيان هذا الحَدَث الكبير فقه السِّيرة للدُّكتور البُوطي ، ص 341 فما بعدها .

(2) يُنظَر تاريخ الطَّبري ، 2/ 564 ، 594 ، 3/ 258 ، 275 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط5 .

أمَّا عهد سَيِّدنا عثمان ﷺ فقد كان أبرز تدبير للمُستقبل فيه هو جَمْعُ الأمَّة على لهجة قُريش جمعاً لها وتأليفاً بين قُلوبها .

أمَّا عهد الإمام علي ﷺ ، فقد كان أبرز تدبير للمُستقبل فيه هو تحجيم البُغاة ، وقد ذهب ـ رضوان الله عليه ـ شهيداً بيد الباغين ، وهكذا ما خَلَت الأمَّة في عهدها الزّاهر من تدبير للمُستقبل وإعداد له ، بل كانت مدرسة الرَّأي البغداديَّة أبرز رَدٍّ مُؤَسِّسي لهذا التّدبير ، هذا إذا أضفنا إليها حركة تدوين السُّنَّة وحركة التّرجمة .

قاعدة رَقْم (83) :

(الفقه السِّياسي الإسلامي مُستقبلي التّوجُّه ، إقداميُّ النّزعة ، واسعُ الأمل ، شُمولي المُجاهدة ، شعاره : الآن نغزوهم ، ولا يغزوننا) .

المطلب الثَّاني:

النِّظام القَبَلي بين الاستقطاب والتَّصارُع وعلاقته بأهداف السِّياسة الشَّرعيَّة

إنَّ من المعروف أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ قد انتُقي من خير الأنساب والأصلاب، فهو خيار من خيار من خيار، وذلك جزء من التَّأهيل الرِّسالي عبر تاريخ نظيف وهدف سام في العمل بالحقِّ ولأجله، وهذا لا يتعارض، مع أنَّ دين الإسلام عمل على نقل المُسلمين من أمَّة القبيلة إلى أمَّة الدَّولة، فقد كان العرب يُمَثِّلون مُجتمعاً بسيطاً تُمَثِّلُ المُؤسَّسات واقعاً غريباً عليه، هذا؛ باستثناء بعض المُؤسَّسات في مكَّة المُكرَّمة، باعتبارها مدينة حضارة، ومن هذه المُؤسَّسات دار النَّدوة، والسّوق، وعُكاظات الشّعر والأدب، وغيرها.

إنَّ هذه الأمَّة هي القاعدة التي يقوم عليها البناء السِّياسي الإسلامي، وهي المُحصِّلة لمُجمل التَّفاعلات التي تجري بين الأفراد والجماعات الإسلاميَّة.

لقد كانت فكرة الأمَّة ـ ولمَّا تزل ـ فكرة مُتميِّزة وفريدة في تاريخ الوعي الإنساني، استطاعت أنْ ترتفع بالجماعة الإسلاميَّة إلى مُستوى سامق لم تعرفه البشريَّة من قبل أو من بعد، فقد استطاعت الرِّسالة الإسلاميَّة الخاتمة من خلال مفهوم الأمَّة أنْ تتجاوز أواصر الدّم والعرق إلى آصرة الأمَّة المُتَّحدة على أساس العقيدة والفكرة والمبدأ.[1]

---

(1) العقيدة والسِّياسة، لُؤي صافي، ص81، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م.

لقد تألَّف المُجتمع العربي في الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام من العديد من القبائل التي تعود جُذورها إلى اليمن، ويُقَسِّمُ المُؤرِّخون هذه القبائل إلى مجموعَتَيْن كبيرتَيْن: القحطانيُّون أو العرب العاربة، والعدنانيُّون أو العرب المُستعربة.

تتألَّف المجموعة الأولى (القحطانيُّون) من القبائل التي انتقلت من اليمن إلى وسط وشمال الجزيرة العربيَّة عبر هجرات مُتتالية، ويبدو أنَّ هذه الهجرات نجمت عن عدد من الكوارث الطَّبيعيَّة أو السِّياسيَّة التي أصابت الممالك العربيَّة في اليمن، بدءاً بانهيار سدِّ مأرب، وانتهاءً بالغزو الحبشي لليمن في مطلع القرن السّادس الميلادي.[1]

أمَّا المجموعة الثَّانية من القبائل التي سكنت الجزيرة العربيَّة عشيَّة نزول الرِّسالة الخاتمة، فهم (العدنانيُّون)، وتعود جُذورها إلى أبناء إسماعيل بن إبراهيم عليهما السَّلام.

ويمكن القول ـ بناءً على المُعطيات التّاريخيَّة ـ إنَّ القبائل المنسوبة إلى العرب المُستعربة قد تكوَّنت عبر علاقات التّزاوج بين العرب العاربة وأبناء إسماعيل، فهم ثمرةُ زواج إسماعيل من جُرْهُم، وهي قبيلة يمنيَّة سكنت مكَّة المُكرَّمة بعد انتقال إسماعيل وأمّه هاجر إليها.

ورغم ضآلة الفُروقات بين القحطانيِّيْن والعدنانيِّيْن من النّاحية التّنسيبيَّة نظراً لاتِّحاد الدّم القحطاني والعدناني في جُرْهُم، فقد كان الصِّراع مُحتدماً بين الفرعَيْن، ولم تكن الانتماءات محسومة، بل خضعت إلى اعتبارات سياسيَّة أمنيَّة، واستُخدمت كذريعة لإنشاء تحالفات أمنيَّة بين الأطراف القَبَليَّة المُتصارعة كما حصل لقبيلة قضاعة.

لقد انقسم الفرع القحطاني إلى تجمُّعَيْن رئيسيَّيْن؛ وهما كهلان وحمير، وتفرَّعت من كهلان قبائل طيء، وهمدان، وحذام، والأزد، بينما تَفَرَّعَتْ من حِمْيَر قضاعة، وتنوخ، وكلب، وجُهينة، ثُمَّ تفرَّعت الأزد إلى الغساسنة، وخُزاعة، والأوس، والخزرج، في حين أنتجت حذام قبيلتَيْ لخم التي أسَّسَت مملكة الحيرة، وكندة التي أسَّسَت مملكة أخرى في حضرموت وجنوب الجزيرة العربيَّة، عُرفت باسم مملكة كندة، واتَّسعت رُقعتها لتشمل منطقة نجد ووسط الجزيرة.

---

(1) البداية والنّهاية، ابن كثير، 2 / 156.

وبالمثل؛ انقسم الفرع العدناني إلى تجمُّعَيْن كبيرَيْن: مُضَر وربيعة، وتفرَّعت من ربيعة قبائل أسد ووائل، بينما خرجت من قبائل مُضر قبائل قيس، وتميم، وهذيل، وكنانة، وخرجت من كنانة قبيلة قُريش.

إنَّ التّقسيم والتّفريع القَبَلي الذي حرص النَّسَّابون على حفظه وصيانته كان يخدم وظيفة تمكين القبائل العربيَّة المُختلفة من تشكيل تحالفات وائتلافات أمنيَّة فيما بينها للمُحافظة على توازن القوى بين القبائل، والحيلولة بين أيٍّ منها والهيمنة على القبائل أو التّجمُّعات القَبَليَّة المُغايرة.

ولا يُستغرَب عجز القبائل العربيَّة على تجاوز وضعيَّة التّجزئة السِّياسيَّة نظراً لغياب الأساس العقدي الفكري اللاَّزم لتحقيق تجانس مقصدي وتعاون سياسي طوعي، ذلك أنَّ الدّيانة الوثنيَّة والثّقافة القَبَليَّة اللَّتَيْن سادتا الحياة الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة في المنطقة العربيَّة ساهمتا في تكريس التّجزئة والتّفرُّق والتَّصارُع بدلاً من تقريب وتوحيد القبائل العربيَّة.

يذكر المُؤرِّخون أنَّ الدّيانة الوثنيَّة القائمة على عبادة الأصنام دخلت إلى الجزيرة العربيَّة بعد أنْ تمكَّنت قبيلة خُزاعة التي هاجرت من اليمن عقب حادثة سيل العرم من الهيمنة على مكَّة المُكرَّمة وطرد قبيلة جُرْهُم منها، فقام عُمَر بن لُحي زعيم خُزاعة باستبدال الدّيانة الحنفيَّة، التي مارستها جُرْهُم اتِّباعاً لإسماعيل عليه السلام، بالدّيانة الوثنيَّة بعد أنْ أحضر صنماً من البلقاء، إحدى المُدُن التِّجاريَّة النّبطيَّة إلى مكَّة.

ولم تلبث عبادة الأوثان أنْ انتشرت بين قبائل العرب، وازداد عدد الأصنام في الكعبة إلى عدَّة مئات بعد أنْ أصبح لكلِّ قبيلة صنمها المعبود.[1]

لقد عرف المُجتمع الجاهلي ديانات أخرى إلى جانب الوثنيَّة؛ من أهمِّها اليهوديَّة، والنّصرانيَّة، والصّابئيَّة، فاليهوديَّة ـ التي تركَّزت في اليمن ويثرب ـ انعزلت بسبب ترويجها للفكرة الاستعلائيَّة القائمة على عقليَّة (شعب الله المُختار)، فقد دفعت شُكوك اليهود ومخاوفهم من القبائل العربيَّة وهيمنتهم على مقادير يثرب، إلى اتِّباعهم سياسة (فَرِّقْ تَسُد)

(1) السِّيرة النّبويَّة، ابن هشام، 1 / 77.

مع قبيلتَيْ الأوس والخزرج، فَعَمَدَ اليهود إلى إشعال نار الفتنة بين الفريقَيْن، ودَعْم أحدهما ضدَّ الآخر للمُحافظة على توازن القوى في يَثرب، ومَنْعِ أيٍّ من الفريقَيْن من الهيمنة.

كما أنَّ النّصرانيَّة قد ارتبطت في عُيون العرب وأذهانهم بالقيصريَّة الرُّوميَّة والنّزعة التّوسُّعيَّة التي ميَّزت الإدارة البيزنطيَّة في الشّام والإدارة النّجاشيَّة في الحبشة.

لذلك بقيت النّصرانيَّة محصورة في منطقة نجران وفي شمال الجزيرة العربيَّة.

وهكذا أدَّى حَذَرُ القبائل العربيَّة من السُّلطة المركزيَّة التي تُمَثِّلُها القيصريَّات والكسرويَّات المُحيطة بها إلى نُفورها من الدِّين الرَّسمي لتلك القيصريَّات، ورُبط التّنصُّر بالخُضوع إلى سُلطة قيصر.[1]

لقد أدَّت الصِّراعات النّاشئة بين القبائل تنافُساً على الأمكنة إلى غياب رُوح التّعاون ونُشوء مبدأ البقاء للأقوى، وقد ظهرت تجلّيات هذه الثّقافة في الشّعر الجاهلي كما في شعر عمرو بن كلثوم إذ يقول:

لنا الدُّنيا ومَنْ أمسى عليها ... ونبطشُ حين نبطشُ قادرينا

بغاة ظالمين وما ظُلمنا ... ولكنَّا سنبدأ ظالمينا

ويتكرَّرُ المعنى نفسه في شعر زُهير بن أبي سلمى إذ يقول:

ومَنْ لا يَذُدْ عن حوضه بسلاحه ... يهدم ومَنْ لا يظلم النَّاس يُظلم

وهكذا رسخت مُمارسات السَّلْب والعُدوان المادِّيَّة الفرديَّة للعربي الجاهلي، وكرَّست الثّقافة المادِّيَّة الفرديَّة بدورها حالة التّمزُّق السِّياسي، فبقيت القبيلة هي الوحدة السِّياسيَّة داخل المُجتمع والتي نجدها مُكوَّنة من ثلاث طبقات:

الطَّبقة الأولى: هي طبقة الصُّرحاء، وتتألَّف من الأفراد المُنتسبين إلى مُؤَسِّس القبيلة، ويُشَكِّلُ هؤلاء عَصَبَ القبيلة، ويُسيطرون على كافَّة الوظائف الحيويَّة فيها كما

---

(1) العقيدة والسِّياسة، ص86.

يتمتَّعون بكافَّة حُقوق المُواطنة وامتيازاتها، مثل حقِّ الاشتراك في الغنيمة، والتّرشيح لمنصب عضويَّة مجلس القبيلة أو لمشيخة القبيلة.

الطَّبقة الثَّانية: هي طبقة الموالي، وتتكوَّن من الأفراد الذين لا ينحدرون من سُلالة القبيلة، ولكنَّهم أتوا إليها من قبائل وشعوب مُجاورة بقصد التِّجارة أو الاحتراف، ويتمتَّع هؤلاء بحماية القبيلة ورعايتها طالما بقوا تحت حماية أعيان القبيلة، ومُقابل خدماتهم ومُساهمتهم في إنعاش حياتها الاقتصاديَّة.

الطَّبقة الثَّالثة: هي طبقة الرّقيق، وهؤلاء لا يُعتبرون أعضاء في القبيلة، بل في بُيوتات زُعمائها وأعيانها وأغنيائها. [1]

وتتألَّف القيادة السِّياسيَّة للقبيلة ـ عادة ـ من مجلس شُيوخ القبيلة، ويرأسه شيخ القبيلة، وله صلاحيَّات مُحَدَّدَة وامتيازات منصوص عليها.

إنَّ حالة التّجزئة تنبع ـ عادة ـ عن غياب آصرة العقيدة وتغَلُّب النّزعة المادِّيَّة على أفراد المُجتمع، ومن هذا المنظور يُمكن فَهْمُ بُروز نظام الدُّول القوميَّة في أوروبا على أنقاض الوحدة الدِّينيَّة المُرتكزة على آصرة العقيدة النّصرانيَّة، كما يُمكن فَهْمُ انقسام الاتِّحاد السّوفييتي في وقتنا الرّاهن إلى دُول قوميَّة إثر تراجع العقيدة الشّيوعيَّة هُناك.

لقد لاحظ ابن خلدون أهمِّيَّة الالتزام القيمي الأخلاقي لقيام وحدة بين مجموعات سكانيَّة مُتَعَدِّدَة، فأثبت في مُقدِّمته هذه الحقيقة تحت عُنوان "فصل في أنَّ الدُّول العامَّة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدِّين أمَّا من نبوة أو دعوة حقّ".

يقول ابن خلدون مُعَلِّلاً لهذا المبدأ الهامّ الذي اختاره عُنواناً لأحد فصُول كتابه:

(وذلك أنَّ المُلك إنَّما يحصل بالتّغَلُّب، والتّغلُّب إنَّما يكون بالعصبيَّة واتِّفاق الأهواء على المُطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنَّما يكون بمعونة من الله ـ تعالى ـ في إقامة دينه.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾. [2]

---

(1) تاريخ العرب في عُصور الجاهليَّة، السَّيِّد عبد العزيز سالم، 314 ـ 318، مُؤسَّسة شباب الجامعة.
(2) الأنفال: 63.

وسِرُّه أنَّ القُلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدُّنيا حصل التّنافس، ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحقِّ، ورفضت الدُّنيا والباطل، وأقبلت على الله تعالى، اتَّحدَت وجهتها، فذهب التّنافس، وقَلَّ الخلاف، وحَسُن التّعاون والتّعاضد، واتَّسَعَ نطاقُ الكلمة لذلك، فَعَظُمَت الدَّولة). [1]

إنَّ قيام وحدة على أساس الأصل المُشترك عند غياب الرّابطة العقديَّة ظاهرة طبيعيَّة.

فالتّضامن السِّياسي بين أفراد الجماعة ضرورة تفرضها الحاجة إلى التّعاون والتّناصر والمُدافعة.

ومن هُنا؛ فإنَّ الإسلام لم يَدْعُ إلى إلغاء النُّظُم الاجتماعيَّة كُلِّها، بل أراد تثبيت المُفيد والمُجدي منها، فقد استفادت الدّعوة الإسلاميَّة في أوَّل عهدها من نظام الحماية القَبَلي؛ حيثُ دخل الرَّسول الكريم ﷺ في حماية المطعم بن عدي، وكذلك في حماية عَمِّه أبي طالب، كما أنَّ الذين جَهَروا بالدّعوة كانوا جميعاً مِمَّنْ لهم قبائل معروفة تُساندهم وتدافع عنهم.

كما أنَّ الأصول التَّشريعيَّة الإسلاميَّة قد اعتبرت العُرْف أصلاً من أصول التَّشريع بشرط أنْ لا يصطدم مع نصٍّ شرعيٍّ.

إنَّ الإسلام - كدين - أَسَّسَ منهاجه على نَقْل الأمَّة من شريعة القبيلة إلى شريعة الدَّولة، غير أنَّ الميزة التي يمتاز بها الإسلام، وبالتَّحديد منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي هو قُدرته على الجَمْع والتَّأليف بين أصول فَهْم يتصوَّرها الكثيرون مُتناقضة مع مبدأ الالتزام الدِّيني، بينما تُعَدُّ تلك الأصول أجزاءً حيويَّة في مسألة الالتزام الدِّيني وَمُعَبِّراً حيَّاً عنه، وكذلك الأمر بالنّسبة للارتباط القَبَلي، فالإسلام - كمنهج شامل وعالمي - لا يلغي الاهتمام بالأقربين، فقد جاء في الحديث الشّريف: ﴿تعلَّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم﴾. [2]

---

(1) المُقدِّمة: عبد الرّحمن بن خلدون، ص124.

(2) رواه التّرمذي برَقْم (1979)، وهو في صحيح سُنَن التّرمذي برَقْم (1612)، وفي الصّحيحة برَقْم (276).

وقال سَيِّدنا عُمَر رضي الله عنه: (تعلَّموا النّسب، ولا تكونوا حنيط السّواد، إذا سُئل أحدهم عن أهله قال: من قرية كذا، وكذا).[1]

إنَّ الإسلام لا يلغي الانتماءات التي ينشأ عليها الإنسان، بل يُوَجِّهُها الوُجهة الصّحيحة، وكذلك يُهذِّبها بمنهجيَّته العامَّة المُنضبطة.

ونحن عندما نريد التّأكيد على أهميَّة النِّظام القَبَلي في الإسلام، فإنَّ ذلك لم يَكُنْ كلاماً عابراً، وإنَّما كان واقعاً عمليّاً، ولإثبات هذا المفهوم فإنَّنا نأخذ ـ هُنا ـ نموذجاً لإحدى القبائل ودورها في الدَّولة الإسلاميَّة وهي قبيلة جُهينة، وقد جاء عنها ما يلي:

لَمَّا ظهر الإسلام وتركَّزت دولته في المدينة المُنوَّرة كانت جُهينة بالقرب من الحَدَث، وأخذ اسم جُهينة يظهر مُقترناً بكثير من الأحداث الهامَّة التي كان لها الأثر الكبير في نَشْر الإسلام، ومن أوَّل أعمال جُهينة التّاريخيَّة أنْ قام أفراد منها بالاستخبارات لرسول الله ﷺ على عِيْرِ قُريش القادمة من الشّام إليها حتَّى يَنْبُع التي لم تكن بعيدة عن بدر التي وقعت فيها أولى المعارك الفاصلة بين الشِّرْك والإسلام، وفي هذه المعركة شارك أفراد من جُهينة خوض غمارها وعلى أرض جُهينة بيَنْبُع لوُقوعها على طريق القوافل التِّجاريَّة بين الحجاز والشّام، وكانت ميداناً لأحداث عديدة بين قُريش ورسول الله ﷺ، فدارت فيها غزوات عدَّة، وساهمت قبيلة جُهينة بمُناصرة الإسلام في غزوة بواط والعشيرة التي كانت في جمادى الثَّانية في العام الثَّاني للهجرة، وقوامها مئة وخمسون من المُهاجرين يعترضون عيراً لقُريش ذاهبة إلى الشّام. وقد كانت غزوة بواط في ربيع الأوَّل في السُّنَّة الثَّانية من الهجرة. وندرك من هذه الأحداث ـ التي ساهمت فيها جُهينة ـ أنَّ العلاقة بينها وبين رسول الله ﷺ هي صلة أمن وسلام ومُساهمة في الجهاد، وقد اشتركت جُهينة في فَتْح مكَّة في السُّنَّة الثّامنة من الهجرة، إذ بلغ عدد أفراد جُنْدها ألف وأربعمائة مُقاتل، وكان يقود جُهينة ـ وقتذاك ـ سيف الله المسلول خالد بن الوليد، وقد دخل بها من أسفل مكَّة... وقد امتدَّ تأثير جُهينة السِّياسي على مدى التّاريخ الإسلامي حينما

(1) سيرة عُمَر بن الخطَّاب، الشّيخ علي الطّنطاوي، ص 582.

شاركت في زحف الجيوش الإسلاميَّة على مصر، والسُّودان، والشّام، والعراق، وشاركت في أكثر الفُتوحات.

وكان لجُهينة دور واضح في أحداث التّاريخ العبَّاسي في ثورات الطَّالبيِّين في الحجاز، ولا سيما ثورة مُحمَّد بن عبد الله بن الحسن ذي النَّفْس الزّكيَّة، حينما خرج على الخليفة أبي جعفر المنصور من رضوى بيَنْبُع، إِذْ ساندته جُهينة مُساندة كبيرة.

وفي أنساب السّمعاني ما يُؤكِّد لنا بأنَّ جُهينة بلغت من القُوَّة في مصر في العهد الأموي ممَّا جعل شخصيَّة بقُوَّة شخصيَّة مُعاوية يحسب لها ألف حساب، فيسند لها أهمَّ الأعمال العسكريَّة، وهي ولاية الجُند، إِذْ تولّى عُقبة بن عامر الجهني حُكُمَ مصر.

وكان لجُهينة في العراق مركز ثقيل بالكُوفة يدلُّ على ذلك ارتباط اسم جُهينة بهذه المدينة، وكانت عنصراً رئيسيّاً في شُرطة الكُوفة.

قاعدة رَقْم (84):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُوجد البديلَ، لكُلِّ خَلَلٍ شعاره، أشغلُوا النَّاس عن الفكرة الخاطئة بالفكرة الصّواب، ويتعامل مع المُحتوى، ولا ينفعل للظّواهر، وهو يستقطب التّنوُّعات كُلَّها على أساس التّعاون على البرِّ والتّقوى، ومن ذلك النِّظام القَبَلي، وهو يُفصِّل بين ضرورة الانتماء وضَرَر العصبيَّة).

المطلب الثَّالث:

الحوار القومي الإسلامي
ودور العرب في منظور السِّياسة الشَّرعيَّة

إنَّنا نبحث ظاهرة الحوار القومي الإسلامي في إطار علاقتها بأصول وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، وذلك باعتبار أنَّ دور العرب محوري وأساسي في عمليَّة النُّهوض السِّياسي للأمَّة، وباعتبار أنَّ مسألة تقييد الخلافة في قُريش أمرٌ قد أخذ مساحة واسعة في منظومة الفقه السِّياسي الإسلامي.

لقد جاء الحديث سابقاً مُطوَّلاً عن فَضْلِ العرب وعَدِّهم: ﴿ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ ولكنَّنا نريد ـ هُنا ـ أنْ نتوقَّف على ضرورات الحوار الإسلامي القومي والذي أُنشئت له مُؤسَّسات فاعلة، ولو أنَّ الوقت كان مُتأخِّراً فقد توصَّلت الأطراف جميعها إلى قناعات ثابتة بأنَّ عمليَّة الصِّراع تُمثِّل هدفاً محوريّاً للقوى الغربيَّة والشُّعوبيَّة، ومن هُنا؛ جاءت الدّعوة إلى المُؤتمر القومي ـ الإسلامي الأوَّل عام 1994م، في بيروت.

لقد فتح هذا المُؤتمر الباب على مصراعَيْه لتفاعل نشط بين التَّيَّارَيْن القومي والإسلامي، ومع مُختلف التَّيَّارات السِّياسيَّة في وطننا، ومَهَّدوا الطَّريق لتعاوُن مُستمرٍّ بين أبناء الأمَّة للعمل معاً على تحقيق المشروع الحضاري العربي بأهدافه كُلِّها، وكانت فكرة المُؤتمر قد تبلورت في ندوة الحوار القومي ـ الدِّيني التي نَظَّمَهَا مركز دراسات الوحدة العربيَّة بالقاهرة 1989م، بمُشاركة عدد من المُفكِّرين المرموقين من التَّيَّارَيْن، وتبنَّتْها أمانة المُؤتمر

القومي العربي التي شَكَّلَتْ لجنة تحضيريَّة لتنفيذ الفكرة تابعت جُهُودها على مدى ثلاثين شهراً من التّحضير.[1]

قال الشّيخ القرضاوي: ولا غرابة في أنْ يلتقي التّيَّاران: العربي والإسلامي، فهذا هو الأصل، وما كان على الأصل فلا يُسأل فيه عن علَّة، والثّابت أنّه لا انفصال بين العُروبة والإسلام، إلاَّ إذا انفصل الجسد عن الرُّوح، إذ لا غنى للعُروبة عن الإسلام.

العُروبة لسان الإسلام، ولُغة قُرآنه وسُنَّتُهُ، ودُعاة ثقافته وحضارته، والعرب هُمْ عُصْبَة الإسلام وحَمَلَةُ رسالته إلى العالم، وأرض العرب هي مُنطلق دعوة الإسلام، وأرض مُقدَّساته، وبها القبلة، ومثوى النَّبيِّ الكريم ﷺ، والمسجد الأقصى الذي بارك الله حوله، والإسلام هو مُخَلِّدُ لُغة العرب، وصانعُ مجدهم، ورافعُ ذكرهم في العالمين.

وفي ذلك قال الشّاعر العربي محمود غُنيم:

هي العُروبة لفظ إنْ نطقتَ به فالشّرقُ والضّادُ والإسلامُ معناهُ

والمُجاهدون والمُعلِّمون في تاريخنا الحديث كانوا وطنيِّين وقوميِّين وإسلاميِّين معاً، ومنهم الأمير عبد القادر، والكواكبي، والآلوسي، ومُحمَّد فريد، وابن باديس، والخطَّابي، وعُمَر المُختار، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان، وغيرهم.[2]

ثُمَّ قال: ولهذا؛ ينبغي أنْ نحرص دائماً في لقائنا هذا على القواسم الجامعة، وأنْ تُتَّخذ أحسن الأساليب وأرقّ العبارات التي لا تُحرج أحداً، ولا تُسيء إلى أحد، وأنْ نعلم أنَّ المقصود - هُنا - ليس انتصار فريق على فريق، بل انتصار الأمَّة على ما يُدَبَّرُ لها من أعدائها، فنستعمل كُلَّ ما يساعد على التَّقريب والتّوفيق، ولا يساعد على المُباعدة والتّفريق.

(1) المُؤتمر القومي الإسلامي الأوَّل، وثائق ومُناقشات وقرارات، ص 15، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1994 م.

(2) المُؤتمر القومي الإسلامي، الجلسة الصّباحيَّة الثانية، د. يُوسف القرضاوي، ص71.

إنَّ الأمَّة تواجه ـ اليوم ـ كيداً كبيراً وغزواً خطيراً من النِّظام العالمي الجديد السّاند للصّهيونيَّة الغاصبة للأرض والمُشرِّدة للأهل والآسرة للمسجد الأقصى ، هذا الغزو يريد أنْ يمحو حتَّى اسمها ، فلا يُقال وطن عربي ولا إسلامي ، ولا أمَّة إسلاميَّة ، بل يُقال بدلاً عن ذلك : (شرق أوسط) وهذا الشّرق الأوسط تكون لإسرائيل فيه الصّولة والجولة والكلمة العُليا ، وعلى الأمَّة أنْ تكون (واقعيَّة) وتسلم أو تستسلم لهذا (الواقع) الجديد .[1]

احتلَّ الصّليبيُّون أجزاء من بلادنا مُنذ قرنَيْن من الزّمان ، ودفعت القاهرة في حقبة ضعف الدَّولة الفاطميَّة ـ الجزية ـ وامتلك الصّليبيُّون مفاتيح أبوابها ، وحُوِّلَ الأقصى إلى كنيسة لاتينيَّة ، وحُوِّل الأزهر ـ يوماً ـ إلى اصطبل للخُيول الفرنسيَّة ، وفي 1930م ، أعلن الكاردينال لافيجري في الجزائر (لقد ولّى عهد الهلال ، وأقبل عهد الصّليب) .

لكنَّ صمود الأمَّة هو الذي حَجَبَ المشروعيَّة عن الأمر الواقع ، وقاد الأمَّة إلى التّغيير والتّحرير . نحن الآن أمَّة يُنزع سلاحها ، وتُمنع من زراعة غذائها ، ويُجعل بائسها بينها شديداً ، وتُغتصب أرضها ، وتُنفي هُويّتها العربيّة والإسلاميَّة ، فَتُجَمِّد التّنظيمات الإقليميَّة ذات الهُويَّة العربيَّة والإسلاميَّة ، ليُفتح الباب لتنظيم إقليمي تكون القبضة الصّهيونيَّة فيه هي العُليا .[2]

لقد جاء بشأن العُروبة والعربيَّة قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ .[3]

وقوله تعالى : ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ ﴾ .[4]

وقوله تعالى : ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ .[5]

---

(1) السّابق ، ص74 ، وللتّوسُّع في ذلك يُراجَع (الاستراتيجيَّة الإسرائيليَّة إزاء شبه الجزيرة العربيَّة ، إبراهيم خالد عبد الكريم ، مركز الإمارات للدِّراسات والبُحوث الاستراتيجيَّة) .

(2) كلمة مُحمَّد عمارة في المُؤتمر القومي الإسلامي ، ص105 ، ويُراجَع كذلك (النِّظام العربي . . ماضيه ، حاضره ، مُستقبله) سمير أحمد الزّين ، مركز الإمارات للبُحوث والدِّراسات الاستراتيجيَّة .

(3) يُوسف : 2 .

(4) طه : 113 .

(5) الزّمر : 28 .

وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ . [1]

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ . [2]

إنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي عندما ينظر إلى أمَّة العرب بوصفها أمَّة محوريَّة، فهو ـ بهذا ـ لا يريد التّأسيس لمفهوم عنصري تعصُّبي، إنَّما يريد وَضْعَ الأمور في نصابها كي يقود العرب مشروع الأمَّة الحضاري، كما يدفعنا إلى ذلك شُعورنا بخُطورة المُؤامرة التي تُدَبَّرُ في الخفاء لاصطناع التَّصارُع.

قاعدة رَقْم (85):

(العرب حَمَلَةُ الإسلام ومادَّته، والعلاقة بين العُروبة والإسلام هي الأصل، وما جاء على الأصل لا يُسأل فيه عن علَّة، والثّابت أنَّه لا انفصال بين العُروبة والإسلام، إلَّا إذا انفصل الجسد عن الرُّوح، إذ لا غنى للعُروبة عن الإسلام).

---

(1) فُصِّلت: 3.

(2) الشُّعراء: 192 ـ 195.

المطلب الرَّابع:

الحرب الحضاريَّة ... معالمها من المنظور السِّياسي الإسلامي

إنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي - كما تقدَّم - يُؤصِّل منهجيَّة الحوار والتَّفاهم كأصل للعلاقة مع طوائف العالم الإنساني جميعها ، إلاَّ أنَّ رُدود أفعال المُقابل ربَّما لا تنسجم - في كثير من الأحيان - مع الرُّؤية الإسلاميَّة السَّمحة ؛ حيثُ تكون رُؤية الآخر - أحياناً - رُؤية استئصال ومُواجهة وحرب وقتال ، وبالتَّالي ؛ فإنَّ المنظومة الفكريَّة الغربيَّة طرحت مفهوم صِدام الحضارات كما هو عند هنتغتون ، وما نراه في الواقع يُعَدُّ تطبيقاً عمليّاً لهذه المفاهيم .

والصِّراع بين الخير والشّر ، والعدل والظُّلْم ، والحُبِّ والحقد ، والعفو والثّأر ، والإيثار والأثرة ، والحقّ والباطل ، وبعبارة أخرى : الصِّراع بين المعروف والمُنكر لا يتوقَّف إلاَّ بتوقُّف الحياة . قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾[1] ، وَقَالَ الباري ﷻ : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾[2] .

ولعَلَّ من مظاهر رحمة الله تعالى ، هذا التّدافُع والاختلاف ، الذي من خلاله يتحصحص الحقُّ ويتمحَّص ، وبسببه تنجو الحقيقة من الدّمار ، والخير من الجفاف ، قال تعالى : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ

---

(1) الفرقان : 31 ، لقد تقدَّم تفسير هذه الآيات الكريمة كُلِّها في الفصل الثَّاني من هذا الكتاب .

(2) الأنعام : 112 .

يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ﴾[1]، وَقَالَ تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾.[2]

ومن هُنا؛ نُدرك بدقَّة مغزى ومعنى قول الرّسول ﷺ: «إنَّ الله لَيُؤيِّد هذا الدِّين بالرّجل الفاجر».[3]

إنَّ فكرة الصِّراع الحضاري أو التَّحدِّي الحضاري، أو ما يُسمَّى صراع البقاء للأقوى أو الصِّراع الطَّبقي هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الغربيَّة بمذاهبها المُتعدِّدة وتطبيقاتها المُتنوِّعة، والصِّراع يعني مُحاولة إلغاء الآخر بشتَّى الأساليب والوسائل، لذلك؛ فإنَّ أيَّة حضارة أو ثقافة، تفتقد النُّزوع الإنساني، وتقوم على العِرْق، أو الجنس، أو اللَّون، أو الطَّبقة، هي حضارة تميز؛ الأمر الذي يقودها إلى الاعتقاد بأنَّ البقاء مرهون بإلغاء الآخر، لذلك تصبح الطَّبيعة العُدوانيَّة، من أخصِّ خصائصها، إنْ لم نقل: إنَّها في الأصل تقوم على الفكرة العُدوانيَّة؛ لأنَّها تنظر إلى الآخر نظرة دونيَّة، وتحاول أنْ تصرعه وتتغلَّب عليه، وهذا يستدعي استعماره، واسترقاقه، واستنفاد طاقاته، ليبقى صريعاً.

إنَّ حضارة الغرب هي حضارة القُوَّة والصِّراع، وتسلُّط الإنسان على الإنسان، ولو بدت على غير ذلك، بسبب التّضليل الإعلامي... إنَّها حضارة جباية وحقد وعُدوان، والتّاريخ والحاضر يُعَدَّان شاهدَ إدانة على ذلك في مواقع متَعَدِّدَة.

بينما نرى الحضارة الإسلاميَّة حضارة إنسانيَّة، حضارة رحمة وحُبٍّ وهداية واحتساب واعتراف بالآخر، وليست حضارة حقد وصراع، هي حضارة الإنسان، التي تدعو إلى الحوار على كلمة سواء، وتعتمد الدّعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وتتنكَّر للإكراه في الدِّين، وتبتغي إلحاق الرّحمة بالعالمين، لأنَّ النَّاس - كُلَّ النَّاس - هُمْ محلّ الخطَّاب السّماوي. والقُوَّة في الإسلام إنَّما تُشرَّع حتَّى تحمي حُرِّيَّة الاختيار وتحقيق إنسانيَّة الإنسان.[4]

---

(1) الحجّ: 40.

(2) البقرة: 251.

(3) رواه البُخاري، 4/ 88، 5/ 169، ومُسلم في الإيمان، / 178، والإمام أحمد، 2/ 309.

(4) الإسلام وصراع الحضارات - كتاب الأمَّة، ص33، ط1، 1995 م.

إنَّ الحضارة الغربيَّة وإنْ استطاعت بأشيائها وقُوَّتها أنْ تطغى حضاريّاً، وتكسب بعض الجولات في الصِّراع الحضاري، إلاَّ أنَّ العبرة دائماً بالعواقب والمآلات، وليس بالنّتائج القريبة، فكثيراً ما حَمَلَ لنا التّاريخ دلالاتٍ حضاريَّةً على أنَّ الأفكار والعقائد تبقى أقوى من الأشياء والسِّياسيَّات، وأنَّ قيم المغلوب عسكريّاً كانت أقوى من عسكر الغالب، وأنَّ الحضارة الإسلاميَّة هَضَمَتْ الكثير من الموجات والاجتياحات الاستعماريَّة العُدوانيَّة، وانتهى الغالب إلى اعتناق حضارة المغلوب، وهذا ما لا نراه إلاَّ في تاريخ الحضارة الإسلاميَّة؛ لأنَّها حضارة الفطرة، حضارة الإنسان.[1]

(إنَّ الحضارة الغربيَّة التي انتصرت بأشيائها وقُوَّتها، وسقطت بقيمها وإنسانها، يرتفع صوتها اليوم، وترفع شعارها يوميًّا على عالم المُسلمين، وكأنِّي بها تقول للمُسلمين المهزومين: أُعْلُ هُبَل، مُستخدمةً في ذلك وسائل إعلامها ... ولنا أنْ نتصوَّر جدِّيَّة الخُطورة المُستقبليَّة إذا لم نكن في مُستوى إسلامنا وعصرنا؛ حيثُ من المُتوقَّع عند العام (1995 م)، أنْ يصل عدد قنوات الإرسال التّلفزيوني الفضائيَّة إلى نحو (140) قناة تعمل (75) قناة منها على مدار السّاعة، أكثر من 91٪ منها تبثُّها شركات أو شبكات من أوربا الغربيَّة، وأمريكا الشّماليَّة، واليابان، وأستراليا، والعشر الباقية لا تخرج عن أنْ تكون رجع الصّدى).[2]

لقد جاء كتاب الأمريكي الياباني الأصل (فوكوياما) تحت عُنوان «نهاية التّاريخ» صدى لهذا الواقع الذي يعيشه العالم الإنساني كُلُّه.

ونهاية التّاريخ لدى هذا المُفكِّر هي نهاية الحرب الباردة وانتصار الرّأسماليَّة والتّحرُّريَّة بصورة حاسمة وأبديَّة على الشّيوعيَّة المُنهارة؛ أيْ في الحقيقة انتصار الغرب على الغرب؛ لأنَّ الرّأسماليَّة والشّيوعيَّة كلاهما ثمرة من ثمار الفكر الغربي.

أمَّا (صموئيل هنتينجتون) فهو صاحب نظريَّة صدام الحضارات، وفكرته أنَّ العصر المُستقبلي هو عصر صراع الحضارات بعد نهاية صراع المصالح وصراع الأيديولوجيَّات.[3]

---

(1) الإسلام وصراع الحضارات، ص34.

(2) الإسلام وصراع الحضارات، ص41.

(3) صموئيل هنتينجتون: هو أستاذ العُلوم السِّياسيَّة ومُدير مُؤسَّسة جون أولين للدِّراسات الاستراتيجيَّة بجامعة هارفرد، نُشرت مُحاضرته بعُنوان (صِدَام الحَضارات) ضمن دراسة مُطوَّلة بعُنوان (المصالح الأمريكيَّة ومُتغيِّرات الأمن) في مجلَّة الشُّؤون الخارجيَّة، يونيو 1993 م، وهي تضع الغرب بإزاء الإسلام بصورة خاصَّة وعنيفة.

إنَّ عصرنا الرّاهن عصر تحوُّلات مُدَوِّخَة ومُثيرة وسريعة ، فنحن في عصر اتَّسم بالثّورة التّكنولوجية والاتِّصاليَّة العارمة ، التي لم تستطع مُجاراتها ثورة أخلاقيَّة ودينيَّة ورُوحيَّة مُعاصرة لها ، كأنَّما العالم ـ اليوم ـ مُقَسَّم إلى جنوب مُتخلِّف اقتصاديَّاً وصناعيَّاً وتكنولوجيَّاً ، وإلى شمال مُتخلِّف رُوحيَّاً .

إنَّ الذي يطَّلع على كتاب « أعمدة الحكمة السّبعة » لضابط المُخابرات البريطاني الذي قاد ثورة الشّريف حُسين ضدَّ الخلافة العُثمانيَّة ، يكتشف بعض الحقائق التّاريخيَّة التي اتَّضحت أبعادها مع مُرور الزّمن ، فـ (لورانس) يكتب عام 1916 م حرفيَّاً : (لقد طلبتْ منى وزارة الخارجيَّة البريطانيَّة أنْ أرسل نسخة من كُلِّ تقرير أكتبه إلى السَّيِّد روتشلد) وهو أكثر اليهود ثراءً في أوروبا ورجل المصارف وزعيم الحركة الصّهيونيَّة الاقتصاديَّة .

ومُنذ زمن قصير صدر كتاب المُفكِّر الأمريكي بول كيندي بعنُوان « الإعداد للقرن الحادي والعشرين » ، والغريب أنَّ أبناء الحضارة الغربيَّة الذين رَسَّخوا مُغالطة ربط الإسلام بالعُنف هُمْ ينتمون جميعاً إلى الحضارة الغربيَّة نفسها التي فجَّرت على مدى جيل واحد ـ ثلاثون عاماً ـ من عام (1914 ـ 1944) حربَيْن عالميَّتَيْن راح ضحيَّة الأولى منها ثلاثون مليون من البشر ورواح ضحيَّة الثَّانية سبعون مليون من البشر ، وانتهت هذه الأخيرة بفاجعة نوويَّة مَسَحَت مِنْ على الأرض مدينتَيْن كاملتَيْن هُمَا : هيروشيما وناجازاكي باليابان ، وهذه الأحداث ليست من عصر ما قبل التّاريخ ، بل إنَّ أبطالها وضحاياها مايزالون يعيشون بيننا إلى اليوم .

إنَّ المُسلمين يتذكَّرون ما قاله اللّنبي عقب دُخول الحُلفاء إلى فلسطين في الحرب العالميَّة الأولى ، إذْ قال : (الآن انتهت الحُروب الصّليبيَّة) ، وهُمْ يستشعرون ما قاله روزفلت : (الآن يجب أمْرَكَةُ العالم) .

لقد أحسَّ الأمريكان المُؤَسِّسُون خُطورة اليهود على العالم ، فقد قال بنجامين فرانكلين في مُؤتمر إعلان الدُّستور للولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة عام 1789 م : (هُناك خطر عظيم يُهَدِّدُ الولايات المُتَّحدة الأمريكيَّة ، وذلك الخطر العظيم هو خطر اليهود) .

لقد صوَّت 94٪ من الشَّعب الأمريكي بعد أحداث واشنطن ونيو يورك على شَنِّ حرب انتقاميَّة، حتَّى لو أدَّى ذلك إلى قَتْل أبرياء بكُلِّ الوسائل، بما في ذلك وسيلة استخدام القنبلة النّوويَّة.[1]

وقد رَصَدَ إلكسيس دي توفيل ذلك الانحطاط الثّقافي والحضاري في كتابه عن "الدِّيمقراطيَّة الأمريكيَّة" في عام 1840 م، عندما قال: (لا أعرف دولة يوجد بها هذا القَدْر القليل أو المُنعدم لاستقلاليَّة الفعل والمُناقشة كما في الولايات المُتَّحدة).

وتُشير الإحصائيَّات إلى أنَّه في عام 1988 م، خُصِّص أكثر من 65٪ من الأموال الموجودة في أمريكا للأبحاث الفيدراليَّة للدِّفاع مُقابل 0.15 ٪ لحماية البيئة، و0.2 ٪ لتطوير الصّناعة.[2]

إنَّ المُسلمين ـ اليوم ـ وهُمْ يعيشون هذه المرحلة الحرجة لا يُرَوِّجون إلاَّ لثقافة التّعايش والحوار الحضاري بوصفها الأصل الذي جاء به الإسلام، وهُمْ ـ في الوقت نفسه ـ لا يُهَيِّئون الأمَّة لتكون لقمة سائغة بأفواه المُعتدين، فيبنون الأمَّة المُجاهدة، ويُؤَسِّسُون المناهج التي تبني جيل العزيمة والجدّ والإصلاح، وبالتّالي؛ فإنَّ السِّياستَيْن مُستمرَّتان بالتّوازي، ولا انفصال بينهما كما يفعله الغرب عندما يطرح شعار حوار الحضارات حين يحتاجه، كما يطرح منهج صراع الحضارات عندما يكون الواقع الاجتماعي والسِّياسي الغربي مُهَيَّأً لذلك، وبمعنى أدقّ؛ فإنَّ طَرْحَ الحوار الحضاري في الغرب يخدم دائماً مُستلزمات الصِّراع الحضاري عندهم، بل الأوَّل أداة من أدوات تفعيل الثَّاني، بينما يكون طَرْحُ الأمور في الإسلام مبنيَّاً على القناعات المُطلقة في التّعاون الإنساني.

قاعدة رَقْم (86):

(الحوار الحضاري الذي يدعو إليه الفقه السِّياسي الإسلامي لا يُلغي فكرة الصّدام الحضاري وإعداد الأمَّة المُجاهدة، وأنَّ صراع الحضارات منهج غالب في الغرب، فالعبرة للغالب الشّائع لا للنّادر).

---

(1) العالم الإسلامي في مُواجهة المشروع الأمريكي، الباحث، ص11. وللتّوسُّع يُراجَع كتاب رُقعة الشّطرنج الكُبرى لبريجنسكي.

(2) العالم الإسلامي في مُواجهة المشروع الأمريكي، ص13.

المطلب الخامس:

الحُرِّيَّات العامَّة والتّعدُّديَّة السِّياسيَّة
في ظلِّ الفقه السِّياسي الإسلامي

إنَّ احترام الإسلام للحُرِّيَّات العامَّة وسعيه نحو بناء المُجتمع على أساس التّعدُّد الفكري يدفعنا إلى القَوْل بأنَّ تأسيس منهج تَعَدُّدي يُبنى على الإسلام ويستجيب لتحدِّيات الواقع بات ضرورة قُصوى في عصر تصوَّر الكثيرون أنَّ الدِّيمقراطيَّة هي المُنقذ الوحيد، وهي برأي الفقه السِّياسي الإسلامي أفضل الموجود، إلاَّ أنَّها ليست مُنتهى الأمل.

إنَّ نظام الدَّولة القانونيَّة يرمي إلى حماية الأفراد من عَسَف السُّلطات العامَّة واعتدائها على حُقوقهم، فهو يفترض وُجود حُقوق للأفراد في مُواجهة الدَّولة، لأنَّ المبدأ ما وُجد إلاَّ لضمان تمتُّع الأفراد بحُرِّيَّاتهم العامَّة وحُقوقهم الفرديَّة، ومنها حقّ الملكيَّة، وحقّ حُرِّيَّة الرَّأي؛ حيثُ قَرَّرَ النِّظام الإسلامي تأسيس أساسَيْن؛ الأوَّل: الشُّورى وجَعْلها حقّاً للأفراد وواجباً على الحُكَّام، والثَّاني: تكليف كُلِّ مُسلم بالأمر بالمعروف والنّهي عن المُنكر، وتقرير هذا الواجب يستلزم - بالضّرورة - تمتُّع الفرد بالحقِّ في إبداء رأيه بمعروف يأمر به أو مُنكر ينهى عنه، فوسيلته - إلى ذلك - حُرِّيَّة الرَّأي، كما يظهر هذا الحقُّ فيما قَرَّرَه الإسلام من حُرِّيَّة العقيدة لِمَنْ يدينون بغير الإسلام، فلم يُكرههم على تبديل عقيدتهم.

ولكنَّ هذه الحُرِّيَّة - حُرِّيَّة الرَّأي - ليست مُطلقة، وإنَّما مُقيَّدة بجُملة قُيود مُقرَّرَة لمصلحة الجماعة.

فالقَيْدُ الأوَّل: أنْ يكون قَصْدُ صاحب الرَّأي بَذْلَ النّصح الخالص، ففي الحديث الشّريف:

(الدِّين النّصيحة، قُلنا: لِمَنْ يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمَّة المُسلمين، وعامَّتهم).[1]

القَيْدُ الثَّاني: أنْ يكون بيان المُسلم لرأيه في تصرُّفات الحُكَّام على أساس العلم والفقه، فلا يجوز أنْ يُنكر عليهم في الأمور الاجتهاديَّة، لأنَّ رأيه ليس أولى من رأيهم مادام الأمر اجتهادياً.

القَيْدُ الثَّالث: أنْ يُراعي المعاني الأخلاقيَّة في الإسلام، فلا يجوز للفرد الخوض في الأعراض، وسباب النَّاس، وإلصاق النّقائص بهم، بحُجَّة حُرِّيَّة الرَّأي، فالحُرِّيَّة تقف عند الحَدِّ الذي تتحوَّل فيه أداة فساد وإضرار.[2]

إنَّ لمجلس الشُّورى وظائف واختصاصات؛ منها وظيفة الاجتهاد، والتَّقنين، ووظيفة تمثيل الأمَّة.

إنَّ الإسلام هو الدِّين الذي فَتَحَ البابَ مُشرَّعاً للحُرِّيَّة، بل جعلها حَقّاً للإنسان، ولكنَّه لم يتركها دون ضابط، بل حَدَّدَ لها الضّوابط والأصول العامَّة التي تجعلها ذات ثمرة للمُجتمع تعود عليه بالنّفع والنّماء، أمَّا الحُرِّيَّة غير المُنضبطة، فإنَّها تُؤدِّي إلى تفكُّك المُجتمع وانهياره الأخلاقي والسُّلوكي.

ومن هُنا؛ فإنَّ الإسلام قد كفل حُرِّيَّة العبادة والدِّين، وجعل للإنسان قيمة بوصفه الإنساني؛ لذلك قال سَيِّدنا عُمَر ﷺ قولته المشهورة: (متى استعبدتُم النَّاس وقد ولدتْهم أمَّهاتهم أحراراً؟!).[3]

---

(1) رواه البُخاري، 1/ 22، ومُسلم في الإيمان، ب 23 رَقْم 95، والتّرمذي برَقْم (1926)، والنّسائي، 7/ 157، والإمام أحمد، 2/ 297.

(2) الدَّولة القانونيَّة، ص164 ـ 166.

(3) ويُراجَع في ذلك (سيادة الدَّولة في ضوء الحماية الدّوليَّة لحُقوق الإنسان)، باسيل يُوسف باسيل، مركز الإمارات للدِّراسات والبحوث الاستراتيجيَّة.

وإنَّ أنواع الحُرِّيَّات التي كفلها الإسلام هي:

1 ـ الحُرِّيَّة الدِّينيَّة.

2 ـ الحُرِّيَّة السِّياسيَّة.

3 ـ حُرِّيَّة العمل والمال.

4 ـ حُرِّيَّة الرَّأي.

أمَّا قواعد وضوابط الحُرِّيَّة فهي:

1 ـ أنْ لا تُؤدِّي الحُرِّيَّة إلى التَّفلُّت من القيم والمُثُل الأخلاقيَّة الدِّينيَّة.

2 ـ أنْ لا تُؤدِّي الحُرِّيَّة إلى الإخلال بالنِّظام العامّ للمُجتمع والدَّولة.

3 ـ أنْ لا تُؤدِّي الحُرِّيَّة إلى العصيان المُسلَّح والتّكتُّل الهَدَّام.

إنَّ المقصود بالحُقوق والحُرِّيَّات السِّياسيَّة في المُصطلح الدُّستوري أنْ تكون الأمَّة مصدر السُّلطات وصاحبة السِّيادة العُليا في شؤون الحُكْم سواء عن طريق اختيارها الحاكم ومُراقبته ومُحاسبته أو في عزله.[1]

والحُرِّيَّات السِّياسيَّة هي جُملة الحُقوق الإلزاميَّة المُعترف بها من الدَّولة للمُواطنين.

ولقد نصَّ الميثاق العالمي لحُقوق الإنسان على أنَّ لكُلِّ فرد الحقّ في إدارة الشُّؤون العامَّة لبلاده، إمَّا مُباشرة أو بواسطة مُمَثِّلين يُختارون اختياراً حُرّاً، كما نصَّ على حقِّ الشّخص في تولِّي الوظائف العامَّة في بلاده، وقرَّرَ أنَّ إرادة الشَّعب هي مصدر سُلطة الحُكومة، وأنَّ التّعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دوريَّة نزيهة تجري بالاقتراع السِّرِّيِّ على قَدَمِ المُساواة بين الجميع.

ولا يكاد يخلو دُستور من الدّساتير الحديثة من تأكيد سُلطة الشَّعب كمُقوِّم أساسي من مُقوِّمات الدِّيمقراطيَّة، وأنَّ هذه السِّيادة يمارسها عن طريق الانتخاب والاستفتاء، وحُرِّيَّة

---

(1) حُقوق الإنسان في الإسلام، علي عبد الواحد وافي، ص 7.

التّعبير والصّحافة والاحتجاج، وتكوين الواجهات السِّياسيَّة والمهنيَّة، وغيرها، ومن ضماناتها فَصْلُ السُّلطات، واستقلال القضاء، وحُرِّيَّة الصّحافة.[1]

يقول الشّيخ علاّل الفاسي في كتابه القيِّم «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها»:

(ولكنَّ الاستبداد السِّياسي الذي أصاب نظام الحُكْم الإسلامي هو الذي حوَّل التَّطوُّر في تنظيم الشُّورى إلى مُجادلات فارغة في حُجِّيَّة الإجماع، وإمكان وقوعه، وعدم ذلك، ولو استمرَّ المُسلمون في سيرهم الطّبيعي لتكوَّنت من رجال الاجتهاد طائفة مُخلصة قادرة بجانب كُلِّ خليفة من خُلفاء المُسلمين تُشير عليه بما يجب أنْ يعمل، وتُقَرِّر له الحُكْم في كُلِّ نازلة طبقاً لُمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسُّنَّة).[2]

إنَّ الإسلام يمتاز من غيره من المناهج في كُلِّ شيء حتَّى في مفهوم الاستبداد، ففي المذهبيَّة الماركسيَّة ليس الاستبداد إلاَّ وجهاً من أوجه الصِّراع السِّياسي، وكُلُّ صراع سياسي إنَّما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أيْ الصِّراع بين الطَّبقات من أجل السّيطرة على وسائل الإنتاج، إذ قال لينين: (إنَّ البروليتاريا بحاجة إلى الدَّولة، لا من أجل الحُرِّيَّة، بل من أجل قَمْع خصومها).[3]

وفي الدِّيمقراطيَّة الغربيَّة رغم ما تتوفَّر فيها من أجهزة الرّقابة، فإنَّ قيامها على الفلسفة المادِّيَّة جعل لقيم الرّبح والكبرياء القومي السُّلطان الأعلى على مُؤسَّسات الدَّولة، وأعطى ذوي النُّفوذ المالي نفوذاً عظيماً على عُقول النَّاس وحياتهم ومصائرهم، كادت الدَّولة تتحوَّل معه إلى أداة لتحقيق مآربهم، ولو كان ثمن ذلك تدمير الأخلاق والأسرة والمُجتمع والبيئة والعالم.

أمَّا الدَّولة الإسلاميَّة، فإنَّ هدفها إقامة مناخات الحُرِّيَّة والعدالة والتّطهُّر والرُّقي الرُّوحي والمادِّي أمام أوسع قطاع من النَّاس، بما يتيح للجميع فرصة مَعْرِفَة الله ﷻ وعبادته

---

(1) الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، الشّيخ راشد الغنوشي، ص71.

(2) مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها، الشّيخ علاَّل الفاسي: ص 80، مكتبة الوحدة العربيَّة، الدّار البيضاء.

(3) الدَّولة والثورة، فلاديمير إيليش لينين، ج2، ص287، موسكو، دار التَّقدُّم، 1968.

وتسخير طاقات هذا الكون وعمارته لصالح تعارف الشُّعوب وارتقائها واشتراكها في التَّمتُّع بخيرات العالم وبركات التَّقدُّم.

تُشير الإحصائيَّات إلى أنَّ السُّجون الأمريكيَّة تؤوي أكثر من مليون محكوم؛ أيْ بنسبة أعلى من تلْكَ التي نجدها في جنوب أفريقيا، فمن أصل كُلِّ مئة ألف أمريكي زنجي نجد ثلاثة آلاف منهم في السّجن، بينما كانت أفريقيا الجنوبيَّة ـ ولغرض التّمييز العنصري ـ تسجن (729) من أصل مئة ألف.

ولو قارنَّا ذلك كُلَّه بقانون الحُرِّيَّات في الإسلام، فتاريخنا الإسلامي يُبَيِّنُ أنَّ الأيادي السّارقة التي قُطعت في الدَّولة الإسلاميَّة كُلِّها بما فيها مرحلة الخلافة الرّاشدة بلغت ثماني أيدٍ، فهل انتبه الغربيُّون لذلك؟!

ولكنْ؛ ما هي ضمانات عدم انحراف الدَّولة الإسلاميَّة وتردِّيها في الجَوْر، ولاسيما قد حَدَثَ ذلك، كما لاتزال كثير من الدّكتاتوريَّات تبرز نفسها باسم الدِّين وتخنق أشواق شعوبها إلى الحُرِّيَّة والدِّيمقراطيَّة والعدالة باسم الإسلام نفسه.

إنَّ هذه الضّمانات يُحَدِّدُها الشّيخ راشد الغنوشي في كتابه القَيِّم "الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة" وعلى النَّحو الآتي:

1 ـ عَدُّ أنَّ المشروعيَّة العُليا في الدَّولة إنَّما هي لله ﷻ.

2 ـ عَدُّ عقد النِّيابة عقد وكالة خاصّ، الأمر الذي يجعل النّائب؛ أيْ عُضو مجلس الشُّورى، تحت رقابة وسُلطة دائمتَيْن لناخبيه بوصفه نائباً عنهم وحدهم، وليس عن الأمَّة.

3 ـ اشتراط عدم احتجاب الحاكم عن الشَّعب، ومنع جمعه بين سلطتَيْ المال والحُكْم، وأنْ يعيشوا كأوسط النَّاس وفي وسطهم.

4 ـ إقامة نظام اقتصادي يضمن عدم تركُّز الثّروة بيد فئة محدودة، ويشمل توزيعها وتكثير عدد المالكين.

5 ـ إقامة نظام اجتماعي يُؤكِّد قيمة العمل.

6 ـ إقامة نظام تربوي يُشيع المعرفة، ويُيَسِّرُ وسائلها، ويرفع سُلطان الدَّولة عن عُقول النَّاس وآرائهم.

7 ـ إقامة نظام إداري للحُكْم المحلِّي (المجالس البلديَّة والنّقابات) يسحب مُعظم صلاحيَّة الحُكومة المركزيَّة، ويضعها في يد الشُّورى الشَّعبيَّة.

8 ـ إقامة مُؤسَّسات التّعدُّديَّة في كُلِّ الجوانب السِّياسيَّة والفكريَّة والمنهجيَّة.[1]

إنَّنا عندما نستقرئ التّاريخ نجد أنَّ الدَّولة الإسلاميَّة فتحت الأبواب على مصراعَيْها للنَّاس، فهم أحرار فيما يعتقدون، ويدينون، ويعبدون، ويُفكِّرون، بينما كانت المناهج غير الإسلاميَّة دائماً عامل عرقلة ومُصادرة للحُرِّيَّات، ظهر هذا في أكثر من مرحلة برهنت عليها محاكم التّفتيش والحرب الحضاريَّة الرّاهنة.

إنَّ التّعدُّديَّة السِّياسيَّة هي جزء أساس من الحُرِّيَّات العامَّة، وربُّما يتَّهم الكثيرون الإسلام بوصفه يريد تشكيل دولة دينيَّة ثيوقراطيَّة، والحقُّ أنَّ الإسلام أراد تشكيل دولة الحُرِّيَّة المُنضبطة القائمة على التّعدُّد، فقد فَصَلَ النَّبيُّ الكريم ﷺ بين الوحي والنَّصِّ وبين الشُّورى والرَّأي التي تُؤخذ من أهلها، وكان الإمام عُمَر بن الخطَّاب ﵁ يناقش النَّبيَّ الكريم ﷺ حتَّى نزل القُرآن الكريم يُؤيِّد قول الفاروق في سبعة عشر موضعاً.

فإذا كان الله ـ تعالى ـ قد خَلَقَ هذا الإنسان في أحسن تقويم، وجعله خليفةً في الأرض وحَمَّلَهُ الأمانة الكُبرى، وزوَّده بطاقات هائلة، على ضَعْفه في جوانب أخرى تستدعيها جبِلَّتُهُ التي خلقه الله عليها، فقد صانه مع ذلك صيانةً عظيمة، وأثبت له حُقوقاً اجتماعيَّة مفروضة في المُساواة الإنسانيَّة، وَصُنْعِ المُجتمع، وتنميته وترقيته، وقَرَّرَ له حَقَّ العمل، وبناء الحركة الاقتصاديَّة، وحَقِّ التَّملُّك وحماية الملكيَّة، وحُقوق حُرِّيَّة الحياة، وحماية النَّفْس، والمسؤوليَّة، والجزاء، وحُقوق السَّلام العالمي بين البشر.[2]

---

(1) الحُرِّيَّات العامَّة، ص 327 ـ 328.

(2) الإسلام والتّنمية الاجتماعيَّة، د. مُحسن عبد الحميد، ص37 ـ 63.

ومن أهمِّ الحُقوق التي قَرَّرها الإسلام للفرد في المُجتمع، حقٌّ إبداء الرَّأي، والمُعارضة من أجل دَفْعِ الباطل، والقضاء على المُنكر، والأمر بالمعروف؛ لأنَّ في ذلك صلاح المُجتمع وتنمية الحياة، وتقصير خُطوات التّجربة والخطأ.

ثُمَّ إنَّ اشتراك أكبر عدد ممكن من عُقلاء الأمَّة وحُكمائها في إقرار رأي وإمضائه، هو قُوَّة لذلك الرَّأي وإسناد لتنفيذه، فالمُعارضة في المُجتمع الإسلامي بشروطها مُعارضة بنَّاءة وإيجابيَّة، يُرادُ بها وجه الله، ولا يبغي المُعارض من وراء إبداء رأيه مصلحة دُنيويَّة.[1]

إنَّ المُعارضة اللاَّأخلاقيَّة هي من شأن المُجتمعات المادِّيَّة التي قد يُريد المُعارض بمُعارضته الوصول إلى الحُكْم، أو زحزحة الحاكم، أو الشّهرة، أو كَسْب المصالح، أو لمجرد الصِّراع والأحقاد بين الجماعات السِّياسيَّة، وزحزحة بعضها للبعض الآخر.

وقد جاء في الحديث الشّريف عن أبي الوليد عُبادة بن الصّامت ﷺ قال: (بايَعْنا رسول الله ﷺ على السّمع والطّاعة في العُسْر واليُسْر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أنْ لا نُنازع الأمرَ أهلَه إلاَّ أنْ تروا كُفْراً بواحاً عندكم من الله - تعالى - فيه بُرهان، وعلى أنْ نقول الحقَّ أينما كُنَّا، لا نخاف في الله لومة لائم).[2]

وفي السِّيرة المُطَهَّرَة من السُّنَّة العمليَّة في الأخذ برأي الحَبَّاب بن المُنذر، وفي صلح الحُديبية؛ حيثُ كانت المُناقشة بين عُمَر ﷺ وبين الرَّسول الكريم ﷺ من أجلى صُور التَّعدُّد الذي أمر به الإسلام.

أمَّا في فعل الصَّحابة ﷺ فهو كثيرٌ ابتداءً من السّقيفة، وليس انتهاءً بقتال المُرتدِّين، ومانعي الزّكاة، وجَمْع المصحف، وغيرها.

إنَّ مبدأ احترام الإسلام للتَّعدُّديَّة السِّياسيَّة هو أمرٌ مفروغٌ منه، ولكنَّ الأهمَّ هو ما برامج التَّعدُّديَّة في الإسلام؟ وما الجانب المُشترك مع المنظومة الدِّيمقراطيَّة الرّاهنة؟

---

(1) حقّ المُعارضة السِّياسيَّة في المُجتمع الإسلامي، د. مُحسن عبد الحميد، ص18، ط1، 1993 م.

(2) مجمع الزّوائد، 5 / 227.

إنَّ الإسلام ـ بلا شَكٍّ ـ منهج مُتكامل، ولكنَّه فَتَحَ مجال الاجتهاد والانفتاح على الحضارات الأخرى، فيما يصلح الحياة ويبني المُؤسَّسات الفاعلة، فإنَّ المُستقرَّ في أصول الفقه السِّياسي الإسلامي أنَّ النِّظام الإسلامي كتفصيل هو نظام اجتهادي مُؤسَّساتي يُبنى على نُظُمِ الإسلام الثّابتة وقواعده العامَّة، إلاَّ أنَّ الواقع الرّاهن وشُيوع المنظومة التَّعدُّديَّة الغربيَّة (الدِّيمقراطيَّة) يفرض على المُسلمين، وبالأخصِّ فُقهاء السِّياسة فيهم إلى التّنادي لوضع أصول ومناهج تعَدُّديَّة، إسلاميَّة الأصل، واقعيَّة النُّشوء والتَّطوُّر، وذلك لغرض التّخلُّص من الرّواسب الاجتماعيَّة التي صُدِّرت لمُجتمعاتنا الإسلاميَّة مع المظهريَّة العامَّة للدِّيمقراطيَّة التي تطوَّرت ـ اليوم ـ حتَّى أصبحت في الغرب إحدى وسائل رأس المال وجماعات الضّغط في السّيطرة على الواقع الاجتماعي والسِّياسي، فهل من فُقهاء مُسلمين يقومون بهذه المهمَّة الجليلة؟

قاعدة رَقْم (87):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يدعو إلى صياغة تعَدُّديَّة إسلاميَّة المرجعيَّة، مُجتمعة المنزع، تَخلِّياً عن مناهج الغرب التي ترمي إلى الاستعمار والتّدبير لأيديولوجيَّاتها، والإسلام دين للحُرِّيَّات؛ في الإسلام، في الدِّين، والعمل، والسِّياسة، والمال، والرَّأي، ولكنَّها حُرِّيَّة مُنضبطة غير سائبة، للحُرِّيَّات في الإسلام ضمانات مُحدَّدة).

المطلب السّادس:

معالم النِّظام الإسلامي العالمي
على وفق منظور الفقه السِّياسي الإسلامي

مرَّت الدّعوة الإسلاميَّة بمراحل مُتعَدِّدة؛ فمن الدّعوة الفرديَّة إلى السِّرِّيَّة، ثُمَّ إلى العَلَنيَّة، ومنها مرحلة المحنة التي أعقبتها مرحلة الهجرة، ثُمَّ الدَّولة، فالجهاد والعالميَّة.

وذلك مُدوَّن في أقوال الرَّسول الكريم ﷺ عبر رسائله إلى المُلوك: ﴿أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤتكَ الله أجركَ مَرَّتَيْن﴾.

إنَّ الإسلام ليس منهجاً تربويّاً فقط، وإنَّما هو منهج شامل يتناول مظاهر الحياة الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة كُلِّها، ومن ثَمَّ؛ فهو منهج لا يرتبط بزمان مُحدَّد، ولا مكان بعينه، وبُرهان ذلك في التَّجربة التّاريخيَّة التي مَرَّ بها الإسلام.

لقد تحوَّل المُسلمون عبر حركة الجهاد إلى أُمَّةٍ تطمَحُ لنَشْرِ الإسلام في عُموم العالم، ولم تنقضِ أيَّام الخلافة الرّاشدة حتَّى أصبح الإسلام على كُلِّ لسان.

ولكنَّ النِّظام العالمي الذي يُريده الإسلام هو غير النِّظام العالمي الذي تريده حركة العولمة في قهر الفُقراء واستلاب ثروات بني الإنسان، ومن ثَمَّ؛ تحطيم إرادتهم، أمَّا معالم النِّظام الإسلامي العالمي على وُفق منظور الفقه السِّياسي الإسلامي فَيُمكن تحديدها بالآتي:

1 ـ إنَّه نظام يدعو إلى الحوار الحضاري، ويستبعد مفهوم صدام الحضارات، ويستحضر الجهاد.

2 ـ إنَّه نظام يُعطي الحُرِّيَّة لكُلِّ شرائح المُجتمع ؛ سواء منها حُرِّيَّة المُعتقد ، أو الدِّين ، أو الفكر ، أو الرَّأي ، أو التَّملُّك .

3 ـ إنَّه نظام يدعو إلى العمل على استرجاع إنسانيَّة الإنسان ، وضرورات التّكريم ، وإحياء سُنَن التَّطوُّر ، وتقييم العمل .

4 ـ إنَّه نظام العدالة الاجتماعيَّة ، فلا تفاوت طبقي ، ولا فضل إلاَّ بالتّقوى .

قاعدة رَقْم (88):

(يدعو الفقه السِّياسي الإسلامي إلى نظام عالمي إسلامي أساسه العدل والمُساواة والحوار ، ليواجه النِّظام العالمي القائم على الظُّلْم والعُدوان).

المطلب السّابع:

بين الدِّين والسِّياسة

(النَّصُّ والمصلحة ودلالة المفهوم السِّياسي الإسلامي)

الدَّين هو القرض اللاَّزم الوفاء غير الحاضر بين من دَانَ واستدان وتداين، والدِّين العادة اللاَّزمة والقهر والسُّلطان، ولكُلِّ سُلطان دين، والله هو الدَّيَّان للخَلْق، والدِّين الطَّاعة، والذُّلّ لمَنْ يدين ديانة لمَنْ أدانه، فملكه، أو استعبده، أو سوسه، والدِّين العادة، والمدينة الحضر، والدِّين الجزاء، والله مالك يوم الدِّين.

وشاع مفهوم العلمانيَّة (**Laicisim**) تمييزاً بين أهل الغيب الدِّيني المعنيِّيْن بشعائر التَّعبُّد والتّقديس والتّرهُّب والخلوة، وعُموم النَّاس المهمومين بمقاصد الدُّنيا وظُروف عالم الواقع، وانفصاماً عن عقيدة التّوحيد.

إنَّ ابتلاءات الدُّنيا ومصالحها ومفاسدها على ذات الخطِّ للمُؤمنين الذين يستثمرون دُنياهم زراعة لحصاد الآخرة، ولا يضيعون مصائرهم بالرّهبانيَّة.

ولقد قام في الأرض مركزان للقُوَّة والولاء: الكنيسة والملك، كُلٌّ يُشَرِّعُ الأحكام، ويجبي الأموال، الكنيسة تَدَّعي الخلافة عن الله في ذلك على المُؤمنين الرّاغبين الرّاهبين، والإمبراطور يُعَوِّل على قُوَّة المادَّة والعُرْف. وبعد عهود التّحالف والتّناصر بين الشَّرعيَّتَيْن بدأت الغيرة تدبُّ، وتصطرع القُوَّتان، ويُسَخِّرُ المُلوك قُوَّتهم جنداً ومالاً وعُرْفاً، كي يهزموا الكنيسة. ولمَّا كانوا لا يعرفون الدِّين إلاَّ بواسطة الكنيسة فإنَّ عزلها أدَّى بهم إلى عزل الدِّين وأمر الله. وحيثُما ثارت طبقات برجوازيَّة حضريَّة وُسطى ناهضة بالمال والتِّجارة والصّناعة

ثارت على المُلوك أهل الثّروة والرّئاسة التّقليديَّة، وكان المُلوك والإقطاعيُّون والكَنَسيُّون أعداء للثّورة، فَأَبْعَدَ الثُّوَّار دين الكنيسة ولم يُفلحوا في استبداله. ونهضت القوى الاقتصاديَّة الوُسطى تريد أنْ تعلو بشهوة المال على حقِّ الكنيسة والدِّين، وانتصرت المادِّيَّة على الرُّوحيَّة. ونهضت في مجال الثّقافة المُوازي القوى العلميَّة على فتاوى أهل الدِّين التّقليديَّة، وتحرَّرَت رُوح الوعي الجديد والعلم التّجريبي والعقلانيَّة على السّمعيَّات والغيبيَّات والرُّوحانيَّات.

ولذلك تأكَّدت الرُّوح الاشتراكيَّة المُنفصمة بالسِّياسة والسُّلطان عن الدِّين، وكان ذلك الطّلاق - أحياناً - صريحاً عقيدة وعملاً، وأحياناً واقعاً يحفظ بعض رمزيَّات وشعائر وظلال من التَّديُّن الكَنَسي.

وفي تاريخ الإسلام بعد الخلافة الرّاشدة الشُّوريَّة للمُؤمنين التّوحيديَّة للسِّياسة والحياة العامَّة، غلب الاستبداد والاستلاب مع بقيَّة من شعار الخلافة، وخرج السُّلطان والسِّياسة من أحكام الشَّريعة نظماً وعلاقات وحُدوداً وأخلاقاً، بينما حفظت الشَّريعة في مجال الشّعائر للمُجتمع والمُعاملات الخاصَّة للمُجتمع. وشيئا فشيئاً خرج المجال العامّ للحياة على أحكام الدِّين بالحيل الفقهيَّة والغفلة ودفع المادِّيَّة، وخرجت من الدِّين العُلوم بأشياء الطَّبيعة، وتخلَّف وبقي العلم المنقول عن هدي الوحي والسُّنَّة، وبدأ يتعطَّل فيه الاجتهاد ويقتصر على الموروث.

وهكذا غاب التّوحيد المُتكامل، وتباعدت السِّياسة عن الشَّريعة، لا في صُلْب البُنى لدولة الإسلام مُنذ آخر صُورة وحسب، بل حتَّى في تجارب السُّلطان الإسلامي في أقاليم العالم الإسلامي المُختلفة، وحتَّى في نهضات لاحقة بدأت تشمل السِّياسة، ثُمَّ أخذ السُّلطان بنُظُمه وأعرافه وأحكامه يتباعد عن تعاليم الشَّرع حُدوداً وأخلاقاً.

ومع غشيان النّفوذ والواقع الاستعماري تأكَّد فراق التَّديُّن والسِّياسة، لأنَّ الولاة الغربيِّيْن فرضوا على المُسلمين تجربتهم مع المسيحيَّة بدعوى الفوقيَّة، ولأنَّهم حرصوا على إطفاء نور الإسلام السِّياسي وخطره على الاستعمار ورُوح العزَّة فيه. ودعا بعض الحمير التي

تحمل أسفار العُلوم النّقليّة وبعض القُرود التي تُقَلِّد الغرب رُوحاً وصُورة، صراحة لمثال الغرب السِّياسي اللَّاديني ونشر مُصطلحاته مُترجمة.

وأخيراً؛ ظهرت نهضات صحوة وحركات توبة إلى التّوحيد، إذ إنَّ الإسلام قُوَّة تديُّن شاملة، ينبغي أنْ تُعَبِّرَ عنها نُظُم الحُكْم وحركة السِّياسة. [1]

إنَّ أعظم لَبْسٍ يُعاني منه بعض الدّارسين في الميدان الشَّرعي هو عدم التّمييز بين النّصوص التي تُحَدِّدُ تفاصيل العبادة بكُلِّ تنوُّعها والنّصوص التي تُحَدِّدُ النُّظُم العامَّة للسِّياسة الشَّرعيَّة.

إنَّ العبادة بصَلاتها وصيامها وحجِّها وزكاتها، وكذلك بقيَّة التَّعاملات في البيع والزّواج والطَّلاق والميراث وغيرها من الأحكام الشَّرعيَّة إنَّما تُبنى على النَّصّ أصلاً ـ وذلك على وُفق القاعدة الشَّرعيَّة: (لا اجتهاد في مورد النَّصِّ)، أمَّا مَيدان السِّياسة، فالأصل في أحكامها المصلحة حسب القاعدة الشَّرعيَّة: (أينما كانت المصلحة فثَمَّ شرعُ الله) و (الأصل في الأشياء الإباحة).

وهذا الاختلاف مبني على أنَّ مفاهيم العبادة والتَّعامل والتّربية ثابتة، بينما تكون المفاهيم السِّياسيَّة مبنيَّة على هدف تحقيق المصلحة الذي يختلف باختلاف المُجتمع، ومن ثَمَّ؛ فهي مُتغيِّرة.

قال الإمام الغزالي مُعَرِّفاً السِّياسة: (استصلاح الخَلْق بإرشادهم إلى الطَّريق المُستقيم المُنجي في الدُّنيا والآخرة).

وعَرَّفها ابن عقيل: (ما كان فعلاً يكون معه النَّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد، وإنْ لم يصنعه الرَّسول ولا نزل وحي). [2]

وعَرَّفها المقريزي بأنَّها: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال).

---

(1) المُصطلحات السِّياسيَّة، ص10 ـ 11.

(2) فاتحة العُلوم، ص40.

وعَرَّفها من المُحدثين الشّيخ عبد الوهاب خلاَّف بقوله: (تدبير الشُّؤون العامَّة للدَّولة الإسلاميَّة بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضارّ، مِمَّا لا يتعدَّى حدود الشَّريعة وأصولها الكُلِّيَّة).

وعَرَّفها مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور قائلاً: (الميدان الخاصّ بالأمَّة الإسلاميَّة، فسياسة حكومة الإسلام فيه [سياسة شرعيَّة] لها المقام الأوَّل في النَّظَر؛ لأنَّ بها حياة الجامعة الإسلاميَّة وقُوَّتها).[1]

وعَرَّفها الدُّكتور فتحي عُثمان بقوله: (أطلق الفُقهاء على الاجتهاد في تسيير الشُّؤون المُتجدِّدَة والمُتغيِّرَة للدَّولة الإسلاميَّة، السِّياسيَّة الشَّرعيَّة).[2]

قال الشّيخ يُوسف القرضاوي: (إنَّ الأصل في العبادات أو أمور الدِّين المحضة هو الاتِّباع، وأنَّ الأصل في العادات أو أمور الدُّنيا هو الابتداع).[3]

وهذا ما جعل الخليفة عُمَر ﷺ يتوقَّف في توزيع الأرض المفتوحة على المُقاتلين، وما جعله يُغيِّر تقدير الجزية، وما جعله يوقف حَدَّ السّرقة في عام الرّمادَّة، وهو ما جعل عُثمان رض ﷺ يأمر بالتقاط (ضالَّة الإبل) في عهده، وذلك حينما رأى تغيُّر أخلاق النَّاس، عندما اختلط المُسلمون بغيرهم.

وهو السّبب نفسه الذي جعل عليّاً ﷺ يضمن الصّناع ما يتلف بأيديهم، مع أنَّ الأصل أنَّ يدهم على الأشياء يد أمانة لا ضمان، وإنَّما كان ذلك حفظاً لأموال النَّاس، وزجراً للصّناع أنْ يدَّعوا هلاك الأموال بغير بيِّنة.

وهو ما جعل مُعاذاً ﷺ يأخذ في الزّكاة المنسوجات اليمنيَّة بدل الحبوب، لأنَّه أيسر على أهل اليمن، وأنفع للفُقراء والمُستحقِّين.[4]

---

(1) مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة، ص 150.

(2) أصول الفكر السِّياسي في الإسلام، د. فتحي عُثمان، ص 26.

(3) السِّياسة الشّرعيَّة، د. يُوسف القرضاوي، ص 125، مكتبة وُهبة، القاهرة، ط1، 1998 م.

(4) السِّياسة الشّرعيَّة، ص 124.

قاعدة رَقْم (89):

(أحكام الشَّريعة مُعَلَّلَة، وأنَّها كُلّها على وفق الحكمة، وأنَّ عُلَلَها تقوم على مصلحة الخَلْق، والأصل في العبادات التّعبُّد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، وفي المُعاملات: الالتفات إلى المعاني والأسرار والمقاصد، والدِّين بعقيدته وعباداته ومُعاملاته يُبنى على النَّصّ الذي لا اجتهاد فيه، كتاباً أو سُنَّة أو إجماعاً أو قياساً، أمّا السِّياسة الشَّرعيَّة، فأصلها تحقيق المصلحة، وتصرُّف الإمام على الرَّعيَّة منوط بها، فأينما كانت المصلحة، فثَمَّ شَرْعُ الله، ويجوز في الضّرورة ما لا يجوز في غيرها).

قاعدة رَقْم (90):

(الدَّولة في الفقه السِّياسي الإسلامي دولة إسلاميَّة مرنة مُتَعَدِّدَة الأطياف، لا دولة دينيَّة، دولة مبادئ، ودولة الحُقوق والحُرِّيَّات، وهي دولة هداية، لا جباية، دولة دُستوريَّة مَدَنيَّة عالَمِيَّة).

القواعد الفقهيَّة السِّياسيَّة

الواردة في الكتاب

(جَرْدٌ عامٌّ)

جَرْد بالقواعد الفقهيَّة السِّياسيَّة الواردة في الكتاب

قاعدة فقهيَّة سياسيَّة إسلاميَّة رَقْم (1):

(الخطَّاب الإسلامي خطاب تلطُّف وأخوة مع المُسلمين وغير المُسلمين).

قاعدة رَقْم (2):

(تهدف السِّياسة الشَّرعيَّة الإسلاميَّة إلى بناء دولة المُؤسَّسات، ولا تستهدف إحداث الوعي العامّ فقط، مع عدم إغفال سُنَّة التَّدرُّج والمرحليَّة).

قاعدة رَقْم (3):

(السِّياسة الإسلاميَّة تبني لأجيال قادمة، وليس في قاموسها الاستئصال والثَّأر).

قاعدة رَقْم (4):

(موقف السِّياسة الإسلاميَّة مُتنوِّع في ردَّة الفعل، تلبية لضرورات المرحلة، وتنوُّعاً؛ حيثُ الحرب خدعة، فهو - حيناً - يدعو إلى الصَّبر، وآخر يحثُّ على الهجرة، وثالث يدعو إلى الجهاد، وهكذا؛ فصلاً بين الغايات التَّوقيفيَّة والوسائل الاجتهاديَّة، ودخولاً من أبواب مُتفرِّقة).

قاعدة رَقْم (5):

(الخطَّاب السِّياسي الإسلامي يجمع بين الجزء والكُلِّ؛ أيْ بين الانتماء والعالميَّة، فهو عالمي النَّظرة، مُجتمعي الاستجابة).

قاعدة رَقْم (6):

(الخطَّاب السِّياسي الإسلامي يستهدف الهداية العامَّة للعالمين، ومع ذلك؛ فهو يستهدف بناء الرّهط القريب والرُّكْن الشّديد).

قاعدة رَقْم (7):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء المثابات للأمَّة والنَّاس).

قاعدة رَقْم (8):

(الهجرة في الفقه الإسلامي هدفها بناء وطن ودولة، لتتمَّ العودة إلى المنزل الأوَّل).

قاعدة رَقْم (9):

(المُواجهة بين الحقِّ والباطل لابُدَّ منها، وهي علامة صحَّة المسيرة، ولكنَّ الفقه السِّياسي الإسلامي لا يستهدف ابتداءها).

قاعدة رَقْم (10):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء القائد والجمهور؛ أيْ الأنموذج والقاعدة على حَدٍّ سواء، فدعوة بدون قائد ليس لها وُجهة تقودها، ومرجعيَّة بدون جمهور ليس لها قُوَّة تحميها).

قاعدة رَقْم (11):

(الفقه السِّياسي الإسلامي مُجتمعي التَّحدِّي، واقعي المُعالجة، يكون ليتبنَّى شواغل النَّاس وهموم المُجتمع، وليس بالمنهج التَّرفي الخيالي).

قاعدة رَقْم (12):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يستهدف بناء ذريَّة الدَّعوة التي تتعهَّدها وترعاها، فصراعه صراع أجيال).

قاعدة رَقْم (13):

(الأسرة أساس النَّجاح في الفقه السِّياسي الإسلامي، ومَنْ أخفق في البداية خسر في النِّهاية).

قاعدة رَقْم (14):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يرتبط بدُستور مُقَنَّنٍ، وهو ليس حركة تربويَّة شعبيَّة فقط).

قاعدة رَقْم (15):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يعتزل الخطأ، ولا يعتزل المُجتمع، فالقويُّ لا يهاب الضُّعفاء، وهو يؤثِّر، ولا يتأثَّر).

قاعدة رَقْم (16):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي إلى التّأثير في الجمهور كَسْباً للرَّأي العام والأكابر، ضماناً لدور النُّخبة، وذلك في آنٍ معاً).

قاعدة رَقْم (17):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يدور مع الثّوابت كأهداف نهائيَّة، ويجتهد في المُتغيِّرات كوسائل مُتغيِّرة).

قاعدة رَقْم (18):

(الجيل والجماعة التي تتحمَّل أعباء الدَّعوة، وتَعُدُّها قضيَّتها في الحياة ورسالتها في الوجود أساسيَّة في العمل والتَّطوُّر، ولا دعوة حقيقيَّة بدونها).

قاعدة رَقْم (19):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يعمل، ويُخَطِّط، ويأخذ بالأسباب، ولكنَّه يُدرك أنَّ نهاية الباطل بأبسط الأسباب، شعاره حسبنا الله، ونعم الوكيل).

قاعدة رَقْم (20):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُظهر براهينه ودلائله على قُدرته وأهليَّته في البناء والإصلاح، فهو فقه البُرهان والواقع).

قاعدة رَقْم (21):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُقيم العلاقة مع الآخرين على حُسْن الظّنِّ، وأنَّ بذرة الخير تكمن في كُلِّ قلب، وأنَّ كُلَّ نفس قد أُلهمت خيراً).

قاعدة رَقْم (22) :

(يرمي الفقه السِّياسي الإسلامي إلى بناء البطانة التي تضغط لتُؤثِّر سياسيّاً وإعلاميّاً وثقافيّاً، وهي من فريضة النّصيحة والأمر بالمعروف).

قاعدة رَقْم (23) :

(الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي إلى بناء القُدوات والمراجع وتكوينهم، فهم حداة المسيرة وحاملو الرَّاية والطَّائفة النّافرة المُتفقِّهة).

قاعدة رَقْم (24) :

(الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي إلى تحصيل الوسائل، وإعداد القُوَّة بأنواعها: الجسميَّة، والاقتصاديَّة، والعلميَّة، والإعلاميَّة، وهي شرط كُلِّ مُواجهة).

قاعدة رَقْم (25) :

(الفقه السِّياسي الإسلامي يرمي دائماً إلى الجَمْع والتّآلف، وينبذ الفرقة والخلاف، فالمُؤمنون أخوة، والمُنازعة سبيلها الإخفاق، ويد الله مع الجماعة، ومَنْ شَذَّ، فقد شَذَّ إلى النّار).

قاعدة رَقْم (26) :

(لا بُدَّ لكُلِّ دعوة ونهضة من حَوارِيِّيْن وأصحاب يتمحورون حول قيادة نظيفة، وحُبُّ الصَّحابة دين وإيمان وإحسان، وبُغْضُهُم فُسوق وكُفْر وطُغيان).

قاعدة رَقْم (27) :

(القيادة في الفقه السِّياسي الإسلامي شاملة وشُوريَّة، فأمرهم شُورى بينهم، وما خاب مَنْ استشار).

قاعدة رَقْم (28) :

(ينظر الفقه السِّياسي الإسلامي إلى عدواة اليهود بوصفها ثابتة ودائمة، كما ينظر إلى النّصارى بوصفهم أقرب مَوَدَّة).

قاعدة رَقْم (29) :

(أساس العلاقة بالآخرين هو السَّلام ، والحرب استثناء من القاعدة) .

قاعدة رَقْم (30) :

(لا يكون الجُنُوح إلى السِّلْم من لدن المُسلمين ، إلاَّ بعد جُنُوح الآخر له) .

قاعدة رَقْم (31) :

(يجب الجهاد لتحقيق هدف إزالة أئمَّة الكُفْر ونشر الدّعوة الإسلاميَّة في العالم) .

قاعدة رَقْم (32) :

(يكون القتال لازماً مع كُفَّار مُحاربين ، أمَّا غير المُحاربين ، فلا مانع من بِرِّهِم والصِّلة معهم) .

قاعدة رَقْم (33) :

(يجوز إعلان الحرب لاستئصال تجمُّع الضّرار الذي يرمي إلى تفرقة المُؤمنين ، وتجميعاً لِمَنْ حَارَبَ الله ورسوله) .

قاعدة رَقْم (34) :

(يرمي الفقه السِّياسي الإسلامي إلى تكوين حَقٍّ له قُوَّة تحميه ، فهي دولة تردُّ العُدوان ، ولا تدعو له) .

قاعدة رَقْم (35) :

(الحرب في الإسلام أخلاقيَّة بكُلِّ ما تعنيه هذه الكلمة من معانٍ ، وهي تأتي ضمن سياسة شاملة مُتدرِّجَة) .

قاعدة رَقْم (36) :

(الجهاد أساس عزَّة الأمَّة ، وهو فَرْضُ عَيْنٍ عليها حين العُدوان عليها ، وفَرْضُ كفاية حين تعمل على نشر الدّعوة في العالمين ، والجهاد حائل دون عُدوان أعداء الله ، وهو يُشَرَّعُ رَفْعاً للظُّلم وتوحيداً للمُجتمع) .

قاعدة رَقْم (37):

(لابُدَّ من الإنذار قبل الشُّروع بالقتال لِمَنْ لم تبلغهم الدّعوة، ولا يجوز قَتْلَ النِّساء، والأطفال، والشُّيوخ، والرُّهبان، والأُجَرَاء، ومَنْ أسلم حال القتال والحرب، وهي لا تُبَرِّرُ الخُروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تُعطي الحقَّ في السُّلوك الاستفزازي، وهي لا تُعلَن لِمُجرَّد الاختلاف العقائدي، بل لابُدَّ من تحقُّق العُدوان).

قاعدة رَقْم (38):

(السَّلام إرجاع للإنسان إلى فطرته، وهو تعامل مُتحضِّر، وسبب رئيسي للتّنمية والبناء، وهو أصل العلاقة بين المُسلمين وغيرهم).

قاعدة رَقْم (39):

(يُعَدُّ السَّلام استسلاماً باطلاً إذا أدَّى إلى الهوان، أو التّنازل عن حَقٍّ مُقدَّس، أو في حالة تخلِّي الأمَّة عن مشروعها الحضاري، ولا يكون السَّلام واقعاً إلاَّ عند جُنُوح الطَّرف الآخر للسّلام).

قاعدة رَقْم (40):

(الاستضعاف طريق التّمكين ومُوجبه، وهو سُنَّة قُرآنيَّة ثابتة، وهو سبب الهدنة والنّصرة، كما شُرِّعَ الجهاد لإنقاذ المُستضعَفين، وأنَّ الضّعف طريق التّفرُّق).

قاعدة رَقْم (41):

(المنهج السِّياسي الإسلامي يُؤمن بالتَّدرُّج، ويُحَدِّدُ برامجه العمليَّة بناءً على ذلك، وبه نزل كتاب الله ودين الله تعالى، يستهدف تحقيق المصلحة ودرء المَفْسدة).

قاعدة رَقْم (42):

(السَّلام مع الكيان الصّهيوني خيانة لله ولرسوله ولدماء المُجاهدين ولمُستقبل الأمَّة، فهم مُحاربون للعالم الإسلامي الذي يمتاز بكُلِّ مُقوِّمات القُوَّة، وهم يبحثون عن سلام

تكتيكي لا مبدئي ؛ حيثُ يُريدون تحويل المُسلمين إلى أهل ذمَّة ، والمُسلمون أهل المكان ومسجدهم الأقصى ، واليهود طارئون على أرض الإسراء والمعراج ، وحربهم معنا تلموديَّة توراتيَّة ، ولكنَّهم الملعونون وأهل الرِّبا والإباحيَّة وقَتْل الأنبياء ، وأنَّ أولياء الأمر منَّا هم الذين يبتُّون في كُبريات قضايا الأمَّة ؛ ومنها الصُّلح) .

قاعدة رَقْم (43) :

(قرار السَّلام ينبغي أنْ يكون نابعاً من مصلحة الأمَّة عبر مُؤسَّسة أهل الحَلِّ والعَقْد ، وأنْ لا يُلغي قرارُ السَّلام خيارَ الجهاد) .

قاعدة رَقْم (44) :

(لا يجوز للفرد أنْ يجتهد بما يُؤدِّي بالضَّرر على الأمَّة ، ومَنْ يُقَدِّرُ سياسيَّة المرحلة هم عُقلاء الأمَّة) .

قاعدة رَقْم (45) :

(لكُلِّ مرحلة فقهها ، فرُبَّما يكون الاعتداء على امرأة مُسلمة مُبرِّراً لتجهيز جيش ، بينما يكون الموقف في مرحلة أخرى مُختلفاً ؛ هو الصَّبر والثَّبات) .

قاعدة رَقْم (46) :

(يجوز للفرد المُسلم أنْ يفيد من العُرْف السَّائد لحماية نفسه ودعوته كما أفاد الرَّعيل الأوَّل من صحابة رسول الله ﷺ من النِّظام القبلي) .

قاعدة رَقْم (47) :

(يجوز للفرد المُسلم الإفادة من القوانين المُجتمعيَّة التي تُوفِّر الحماية للدَّعوة والدُّعاة ما لم تكن إثماً ، وهو بين الأجر والأجرَيْن) .

قاعدة رَقْم (48):

(الإيمان والعمل الصّالح طريقا الاستخلاف والتّمكين والأمن، وهو سُنَّة ماضية وتكليف وأمانة يستحقُّه المُجاهدون الصّابرون على إيذاء الآخرين، حتَّى لو أدَّى ذلك إلى استنفار قوى الباطل، وذلك دليل صواب التّوجُّه).

قاعدة رَقْم (49):

(أساس الخطَّاب الإسلامي: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ وذلك قياماً بواجب الدَّولة الإسلاميَّة في نَشْرِ الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وأهل الكتاب مُواطنون في دولة الإسلام ما دفعوا الجزية واحترموا قواعد الإسلام، والجهاد شعيرة إسلاميَّة لها نظامها وجُذورها، فهو ليس دفاعاً ولا هُجوماً).

قاعدة رَقْم (50):

(الحرب في الإسلام لها منهجيَّة تختلف عن مُحتوى مُصطلحَيْ الدِّفاع والهُجُوم، فهي حربٌ لها منهج إنساني وقضيَّة عادلة، فهي - على هذا الأساس - هُجُوميَّة ودفاعيَّة على وفق ما يُقرِّرُه أهل الحَلِّ والعَقْد).

قاعدة رَقْم (51):

(الإسلام يستهدف وحدة الوطن بألوان طيفه كافَّة، والأصل في المُجتمع الإسلامي إسلاميَّته، والإسلام جاء للتَّتميم والإكمال، أمَّا حُكْم التَّكفير فهو وظيفة القضاء الإسلامي، وليس من خُصوصيَّات الرّعاع، واختلاف وجهات النَّظر لا يُخرج المُختلفين من أخوة الدِّين).

قاعدة رَقْم (52):

(لكُلِّ مرحلة مُصطلحاتها وأهدافها، فدار الحرب مُصطلح نشأ في ظُروف دولة إسلاميَّة عالميَّة، أمَّا في عهود الاستضعاف والتّداخل فإنَّ المُرونة سبب أساس للتّأثير والتَّوسُّع؛ حيثُ لا مشاحة في الاصطلاح).

قاعدة رَقْم (53):

(أساس العلاقات الخارجيَّة في الدَّولة الإسلاميَّة تقرير مصلحة المُسلمين وأخفُّ الضَّررَيْن، وإنَّ قواعد حُسْن الجوار، والتَّعامل بالمثل، والغُنم بالغرم مُعتبرَة، وللدَّولة الإسلاميَّة أنْ تفيد من الوسائل المُعاصرة كُلِّها، وهي تلتزم بِكُلِّ تعاهد دولي مادام هدفه التَّعاون على دَفْع الظّلم وخير البشريَّة).

قاعدة رَقْم (54):

(الإسلام دين إصلاح اجتماعي مُتكامل وشامل، وذروة سنامه دولة تقوم عليه، والخلافة منهج دائم، والرَّسول الكريم بُعث رحمة للعالمين، ولا علمانيَّة في الإسلام، فالإسلام دين العلم، وكُلُّ المنتسبين إليه رجال دين).

قاعدة رَقْم (55):

(الإسلام عالميُّ الفكرة، إنسانيُّ النّزعة).

قاعدة رَقْم (56):

(محبَّة الوطن والقوم أساسٌ في الفقه السِّياسي الإسلامي وعبادة للمُسلم، وهي من أعظم الأعمال الصّالحة، ولا فَصْل في الإسلام بين العقيدة والأرض).

قاعدة رَقْم (57):

(الباعث على القتال ليس هو الكُفْر ومُخالفة الدِّين، وإنَّما هو العُدوان، وإذا ما حَدَثَ على المُسلمين أو الذِّمِّيِّين عُدوان فعلى الدَّولة الإسلاميَّة أنْ تقوم بردِّه).

قاعدة رَقْم (58):

(شعار الإسلام هو السَّلام، وهو أقصر الطُّرُق لتحقيق الهدف، والحُروب في الإسلام شرٌّ لا يلجأ إليها إلاَّ مُضطَرٌّ غير باغ ولا عاد).

قاعدة رَقْم (59):

(الإنسان كائنٌ مُكرَّمٌ مُعتَبرٌ، وهو حرٌّ لا يُستعبَدُ، وجميعه مَن نَفْس واحدة، واختلاف اللَّون واللِّسان تنوُّع وآية، والتّمايز الطَّبقي مذموم في شريعة الإسلام، وأهل الدّعوات هُمْ المُقلُّون من المال دائماً، وإنَّ على الإمام حماية أهل الذِّمَّة).

قاعدة رَقْم (60):

(الإسلام وفقهه السِّياسي يدور مع المُحتوى، ولا يُجَمِّدُ مع المُصطلح، فالإسلام أسَّسَ النُّظُمَ الأساسيَّة، أمَّا آليَّات التَّطبيق، فهي مِمَّا يجتهد فيها الإنسان إلاَّ أنْ يكون ثَمَّة نصٌّ، فلا اجتهاد في مَورد النَّصِّ، والدِّيمقراطيَّة وسيلة لتحقيق العدالة، ولا مانع من تأطير الجديد، ولكنَّها خيرُ موجود حتَّى يتوافر المفقود).

قاعدة رَقْم (61):

(الثّوابت والغايات أصولٌ لا يُمكن تجاوزها في الفقه السِّياسي الإسلامي، بينما تكون الوسائل مُتجدِّدَة ومُتغيِّرة، والثَّابت هو المنصوص عليه شرعاً، أمَّا المُتغيِّر فهو مصلحة مُرسَلَة).

قاعدة رَقْم (62):

(الفقه السِّياسي الإسلامي مُستقبليُّ الوُجهة والهدف، فإسلام الآخرين أحَبُّ للمُسلمين من غنائمهم، واندماج المُسلمين في العالم المُتحضِّر مدعاة لقبول محاسن الإسلام، وإذا تُرِك دُعاة الإسلام أحراراً في دولة فلا يحلُّ ـ حينئذ ـ قتالها).

قاعدة رَقْم (63):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يعتمد سياسة الفرز والتّمايز، وينأى عن سياسة التّعميم، فليس الخصوم كُلُّهم سواء، فمنهم العادل، ومنهم الظّالم، كُلٌّ بحسب عمله وموقفه).

قاعدة رَقْم (64):

(الثّوابت في الشَّريعة لا يتناولها الفقه السِّياسي الإسلامي اجتهاداً، وإنَّما يكون ذلك في المُتغيِّرات، وما ثبت بزمان يُحكَمُ ببقائه ما لم يقم الدّليل على خلافه، والمشقَّة تجلب التّيسير، والضَّرورات تُقدَّرُ بقدرها).

قاعدة (65):

(مقاصد الشَّريعة مثابات لتأسيس قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي، والأصل براءة الذِّمَّة، والأمور بمقاصدها، وإذا بطل الأصل يُصار إلى البَدَل).

قاعدة رَقْم (66):

(النّقل والعقل دعامتا السِّياسة الشَّرعيَّة، وما لم يكن أساسه النّقل فمهدوم، وما لم يكن بناؤه العقل فمحدود، والمنقول الصّحيح لا يُعارضه معقول صريح، ولن يهتدي العقل إلاَّ بالشَّرع، والعقل أساس التّكليف).

قاعدة رَقْم (67):

(العولمة وسيلة الغازي، والعالميَّة من خصائص الإسلام، ولا بأس أنْ نأخذ من الوسائل ما كان مُفيداً، ما لم يكن إثماً).

قاعدة رَقْم (68):

(كُلُّ مَنْ كان خارج مفهوم الأمَّة الإسلاميَّة فنطلق عليه الآخر، ومنهم المُواطنون والمُستأمنون الطَّالبون للأمان عندما يدخلون دار الإسلام، وأهل الذِّمَّة هُم الكُفَّار الذين أقرّوا في دار الإسلام على كُفْرهم بالتزام الجزية ونفوذ أحكام الإسلام فيهم، والإمام راع، وهو مسؤولٌ عن رعيَّته مُسلمين وأهل ذمَّة، وأهل الحرب هم غير المُسلمين الذين لم يدخلوا في عقد الذِّمَّة، ولا يتمتَّعون بأمان المُسلمين ولا عهدهم، والقانون الجنائي في الدَّولة الإسلاميَّة سواء للمُسلم والذِّمِّي).

قاعدة (69):

(يقرُّ الفقه السِّياسي الإسلامي الحوار الحضاري، ويدعو إليه بشروطه المُثبتة، ولا يقرُّ مبدأ وحدة الأديان للأسباب المُتقدِّمة، والعبرة في النّهاية للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، ويُزال الضّرر الأشدُّ بالضّرر الأخف، ويختار أهون الشّرَّين، والحوار مع النّصارى، وليس مع اليهود إلاَّ العُدوان).

قاعدة رَقْم (70):

(مُواجهة العولمة بالبديل المشروعي المنهجي، وبالمُواجهة العاقلة، وهذه المُواجهة تُمَثِّل ضرورة دينيَّة ومصلحة اجتماعيَّة).

قاعدة (71):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يحترم مُؤسَّسات المُجتمع المَدَني، بل ويبنيها، ويترافق مع هذا حرْصُ الإسلام على التّدقيق في المُصطلحات، والربّط بينها وبين جُذور النّشأة، فالإسلام مُؤصِّل المُؤسَّسات المَدَنيَّة، وإنَّ العادة مُحْكمة، فلا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الزَّمان).

قاعدة رَقْم (72):

(الإسلام ضدَّ الاعتداء والظُّلْم والعُدوان، ولكنَّه مع إعداد القُوَّة التي تضمن إحجام أعداء الله عن العُدوان، وما شهد التّاريخ فاتحاً عادلاً كالمُسلمين).

قاعدة رَقْم (73):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُقرُّ أيَّ تحالف دولي أو إقليمي مادام الهدف منه التّعاون على الخير ونشر العدل ودَفْع الظّلم، والرّابطة العروبيَّة مرحلة نحو الرّابطة والجامعة الإسلاميَّة).

قاعدة رَقْم (74):

(السُّلطات الثّلاث مفصولة بعضها عن بعض في الفقه السِّياسي الإسلامي، فسُلطة التَّشريع من اختصاصات الشَّارع، أمَّا سُلطة التَّنفيذ، فهي لِمَنْ تُخَوِّله الأمَّة في ولاية أمرها، وأمَّا القضاء، فهو الجهة المُحاسبة للسُّلطة التَّنفيذيَّة، والمعروف بالعُرْف كالمشروط بالنّصِّ، وفي خطبة بيعة الصِّدِّيق تفصيل ذلك).

قاعدة رَقْم (75):

(السِّيادة المُطلقة لله تعالى، وهو يستخلف بقَدَره مَنْ يشاء، والأمَّة الإسلاميَّة تعني كُلَّ الذين يُؤمنون بالإسلام ديناً ونظام حياة، سواء أقاموا في إقليم الدَّولة الإسلاميَّة أم أقاموا خارج إقليمها، وإنَّ السُّلطة السِّياسيَّة في الإسلام تكتسب شرعيَّتها من الأمَّة عبر أهل الحلِّ والعَقْد فيها).

قاعدة رَقْم (76):

(الاستخلاف أساس التّكليف. والخلافة أصل، بينما جاء المُلْكُ تالياً، والشُّورى أساس الاستخلاف، والإمامة والخلافة بينهما عُموم وخُصوص).

قاعدة رَقْم (77):

(أهل الحلِّ والعَقْد هُمْ الصّفوة والقيادة وأصحاب القرار، وهُمْ نُقباء القوم والنُّخبة منه، ويُشترط فيهم العلم بالأحكام الإسلاميَّة، والمعرفة بالواقع، والاتِّصاف بالأمانة، ويُناط بهم تدبير شُؤون الحُكْم والسِّياسة وبقيَّة مصالح الأمَّة على الوجه الأجدى والأكمل).

قاعدة رَقْم (78):

(أهل الشُّورى هُمْ المُؤتمنون على مصالح الأمَّة، وينبغي للسُّلطة التَّنفيذيَّة أنْ تلتزم بقرارهم، فما خاب مَنْ استشارهم، وأصل الحُكْم في الإسلام وطريقة التّداول ينبغي أنْ تتمَّ عن طريق الشُّورى، ولا مانع من أنْ يتأطَّر على هيئة مجلس، وإنَّ مُصيبة المُسلمين كانت بالتّولِّي عن الشُّورى إلى الوراثة).

قاعدة رَقْم (79):

(المُسلمون أمَّة واحدة، ويسعى بذمَّتهم أدناهم، والفقه السِّياسي الإسلامي يرى **أنَّ** الصِّراع الطَّائفي مذموم شرعاً وواقعاً، وأنَّ أخوَّة المُسلمين واجبة، وهم جماعة واحدة، والنِّظام السِّياسي في الإسلام يرمي إلى بناء دولة المُؤسَّسات، وأنَّ كُلَّ ما هو محلٌّ للاجتهاد فلا حسبة فيه، وأنَّ الاجتهاد لا يُنقض بمثله، وما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب، ولا يُذَمُّ الاختلاف إلاَّ في القطعيَّات وفي حالة التَّعصُّب المُؤدِّي إلى التَّفرُّق المذموم).

قاعدة رَقْم (80):

(المرأة كائن مُستخلَف، وهُنَّ شقائق الرِّجال، وولاية المرأة جائزة دون القضاء والرِّئاسة؛ لما يرتبط بهما من اختلاط، وتنفيذ الأحكام، وحماية البيضة، وتحصين الثُّغور، والجهاد، ومُباشرة الإمام لذلك بنفسه، بل وإمامة المُسلمين في الصَّلاة، وهو ممَّا لا تقدر عليه المرأة، وأصل القوامة والدَّرجة ما كان يتعلَّق بالحياة الزَّوجيَّة، والمرأة مُرَبِّية الأجيال ومحضن المُجاهدين، أمَّا قرار المرأة في بيتها، فهو خاصٌّ بأمَّهات المُؤمنين، وقد ثبتت مُشاركة النِّساء في العلم والجهاد).

قاعدة رَقْم (81):

(المُسلمون كُلُّهم رجال دين، ولا إكليروس في الإسلام، وأساس التَّلقِّي والمرجعيَّة هو الكتاب والسُّنَّة، ولا ولاية لفقيه دونهما، فلا عصمة إلاَّ للنَّصِّ الشَّرعي الثَّابت، ودين الله لن ينصره إلاَّ مَنْ حاطه من جوانبه جميعها، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والدَّولة في الإسلام دُستوريَّة قانونيَّة، إذ يُعَدُّ وجود الدُّستور أساسيّاً للدَّولة القانونيَّة؛ حيثُ تخضع الإدارة للقانون، ويُعترف فيه بالحُقوق والحُرِّيَّات الفرديَّة، وهي - أيضاً - دولة شُوريَّة، وليست دولة ثيوقراط ورجال دين).

قاعدة رَقْم (82):

(المُسلمون تُنَفَّذُ عليهم أحكام الإسلام جميعها دون أيِّ استثناء، وأمَّا غير المُسلمين فَيُتركون وما يعتقدون وما يعبدون، ومن ذلك أحكام الطَّعام، والزّواج، والطَّلاق، والملبوسات، أمَّا العُقوبات والمُعاملات الأخرى، فَتُنَفِّذها الدَّولة الإسلاميَّة على الجميع، والأصل في المُواطن براءة الذِّمَّة، ولا يُعاقب أحدٌ إلاَّ بمحكمة، والأصل في الأشياء الإباحة).

قاعدة رَقْم (83):

(الفقه السِّياسي الإسلامي مُستقبلي التّوجُّه، إقداميُّ النّزعة، واسعُ الأمل، شُمولي المُجاهدة، شعاره: الآن نغزوهم، ولا يغزوننا).

قاعدة رَقْم (84):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يُوجد البديلَ؛ لكُلِّ خَلَلٍ شعاره، أَشغِلُوا النَّاس عن الفكرة الخاطئة بالفكرة الصّواب، ويتعامل مع المُحتوى، ولا ينفعل للظّواهر، وهو يستقطب التّنوُّعات كُلَّها على أساس التّعاون على البرِّ والتّقوى، ومن ذلك النِّظام القَبَلي، وهو يُفَصِّل بين ضرورة الانتماء وضَرَر العصبيَّة).

قاعدة رَقْم (85):

(العرب حَمَلَةُ الإسلام ومادَّته، والعلاقة بين العُروبة والإسلام هي الأصل، وما جاء على الأصل لا يُسأل فيه عن علَّة، والثّابت أنَّه لا انفصال بين العُروبة والإسلام، إلاَّ إذا انفصل الجسد عن الرُّوح، إذ لا غنى للعُروبة عن الإسلام).

قاعدة رَقْم (86):

(الحوار الحضاري الذي يدعو إليه الفقه السِّياسي الإسلامي لا يُلغي فكرة الصّدام الحضاري وإعداد الأمَّة المُجاهدة، وأنَّ صراع الحضارات منهج غالب في الغرب، فالعبرة للغالب الشّائع لا للنّادر).

قاعدة رَقْم (87):

(الفقه السِّياسي الإسلامي يدعو إلى صياغة تعَدُّديَّة إسلاميَّة المرجعيَّة، مُجتمعة المنزع، تَخلِّياً عن مناهج الغرب التي ترمي إلى الاستعمار والتّدبير لأيديولوجيَّاتها، والإسلام دين للحُرِّيَّات؛ في الإسلام، في الدِّين، والعمل، والسِّياسة، والمال، والرَّأي، ولكنَّها حُرِّيَّة مُنضبطة غير سائبة، للحُرِّيَّات في الإسلام ضمانات مُحدَّدة).

قاعدة رَقْم (88):

(يدعو الفقه السِّياسي الإسلامي إلى نظام عالمي إسلامي أساسه العدل والمُساواة والحوار، ليواجه النِّظام العالمي القائم على الظُّلْم والعُدوان).

قاعدة رَقْم (89):

(أحكام الشَّريعة مُعلَّلَة، وأنَّها كُلّها على وفق الحكمة، وأنَّ عُلَلَها تقوم على مصلحة الخَلْق، ، والأصل في العبادات التّعبُّد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، وفي المُعاملات: الالتفات إلى المعاني والأسرار والمقاصد، والدِّين بعقيدته وعباداته ومُعاملاته يُبنى على النَّصِّ الذي لا اجتهاد فيه، كتاباً أو سُنَّة أو إجماعاً أو قياساً، أمَّا السِّياسة الشَّرعيَّة، فأصلها تحقيق المصلحة، وتصرُّف الإمام على الرَّعيَّة منوط بها، فأينما كانت المصلحة، فثَمَّ شَرْعُ الله، ويجوز في الضّرورة ما لا يجوز في غيرها).

قاعدة رَقْم (90):

(الدَّولة في الفقه السِّياسي الإسلامي دولة إسلاميَّة مرنة مُتَعَدِّدَة الأطياف، لا دولة دينيَّة، دولة مبادئ، ودولة الحُقوق والحُرِّيَّات، وهي دولة هداية، لا جباية، دولة دُستوريَّة مَدَنيَّة عالميَّة).

الخاتمة

(النّتائج والتّوصيات)

بعد أنْ تمَّ هذا الكتاب والفضل لله تعالى، نودُّ بيان النّتائج والتّوصيات، وعلى الشّكل الآتي:

أوّلاً: النّتائج:

1 ـ تمَّ استبيان الأسباب الجوهريَّة التي أدَّت إلى تعطيل الفقه السِّياسي الإسلامي عن التّجديد والمُواكبة، وذلك بهدف اجتنابها في عصرنا الرّاهن، إذ إنَّ أكبر خطر عانى منه المُسلمون هو عرقلة ظاهرة الاجتهاد.

2 ـ تمَّ بيان الجُهُود التي قامت بها مُؤسَّسات وجامعات إسلاميَّة وعُلماء مُسلمون في مُختلف المراحل لأجل تأصيل الفقه السِّياسي الإسلامي، وكذلك بيان الدّور الخطير الذي لعبته المُؤسَّسات الاستشراقيَّة في مُواجهة هذه الظّاهرة.

3 ـ تمَّ تحديدٌ عمليٌّ لمظانِّ الفقه السِّياسي الإسلامي ليكون من الممكن لاحقاً جَمْعُ كُلِّ ذلك في موسوعة سياسيَّة فقهيَّة إسلاميَّة تكون تحت تصرُّف أجيال الأمَّة.

4 ـ بيان التّفوُّق الكبير والشّموليَّة الواضحة للفقه السِّياسي الإسلامي عندما تمَّت مُقارنته بفقه السِّياسة للدّعوات الرِّساليَّة.

5 ـ التّفريق بين مُصطلحات هامَّة تنبني عليها مناهج عمل ونظرات مُعاصرة وهي: (السِّلْم، الحرب، القتال، الجهاد).

6 ـ تمَّ تحديد غايات الحرب والسَّلام و ضوابطهما في القُرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة ، وهو موضوع حسَّاس جداً ، لما يرتبط به من مُتغيِّرات كثيرة .

7 ـ تمَّ فَرْزُ الفقه المناسب حرباً وسلاماً ، وذلك بحسب المرحلة... الاستضعاف ، الاستخلاف ، العالميَّة ، وكذلك الوقوف على مسائل مُهمَّة ؛ كالموقف من الجاهليَّة ، ودار الحرب ، ونوعيَّة الحرب في الإسلام ، وحُكْم السَّلام مع الكيان الصّهيوني المُحَرَّم شرعاً ، وكذلك مسألة الوطنيَّة ، والقوميَّة ، وحُقوق الإنسان ، والموقف الشَّرعي من الدِّيمقراطيَّة ، والموقف من الغرب في إطار المُتَغَيِّرات .

8 ـ تمَّ استبيان الفَرْق بين الثّوابت والمُتغيِّرات ، وعلاقة مقاصد الشَّريعة بالفقه السِّياسي الإسلامي ؛ وهي علاقة أصليَّة وجوهريَّة ، كذلك تمَّ بيان الأثر الكبير لصراع مدرستَيْ العقل والنّقل على تطوُّر الفقه السِّياسي الإسلامي .

9 ـ تمَّ بيان تعريف الآخر ، وتحديد مفهوم العولمة وسبب مُواجهتها ، كما تمَّ التّوقُّف على قضايا حسَّاسة مثل الإرهاب ، المُجتمع المَدَني ، المُنظَّمات الدّوليَّة ، السُّلطات الثّلاث . . موقف الفقه السِّياسي الإسلامي منها .

10 ـ تمَّ بيان المفهوم الدّقيق للأمَّة الإسلاميَّة الشّامل ، والتّوقُّف عند مُصطلحات الخلافة ، والإمامة ، والسُّلطان ، والمُلك ، وأهل الحلِّ والعَقْد ، والشَّعب ، والإدارة ، والحُكومة ، ومجلس الشُّورى ، والنِّظام الوراثي ، والطَّائفيَّة ، ودولة المُؤسَّسات ، والدُّستور الإسلامي ، ومسألة المرأة ، وولاية الفقيه ، وموضوع الفرد والدَّولة ، و ذلك كُلُّه في ميزان الفقه السِّياسي الإسلامي .

11 ـ تمَّ تحديد الفقه السِّياسي الإسلامي لمحاور مُهمَّة في مُستقبل الأمَّة ضمن إطار استشراف مُستقبل الأمَّة كقضايا جُزئيَّة تصلح للمثال ، ومنها النِّظام القَبَلي ، والحوار القومي الإسلامي ، والحرب الحضاريَّة ، والحُرِّيَّات العامَّة ، والتّعدديَّة السِّياسيَّة ، والدِّين والسِّياسة .

12 ـ تمَّ استخلاص (90) قاعدة سياسيَّة أصوليَّة فقهيَّة إسلاميَّة من مُجمل هذه الجولة استفادة من كُتُب العلم ؛ قديمها وحديثها ، لعلَّ فيها إضافة للفقه الإسلامي السِّياسي .

ثانياً: التّوصيات:

1 ـ العمل قَدْر الإمكان في تأسيس أقسام للسِّياسة الشَّرعيَّة في الكُلِّيَّات الإسلاميَّة بواقع قسم واحد في كُلِّ بلد على أقلِّ تقدير.

2 ـ تفريغ عُلماء مرموقين لإدارة مثل هذه الأقسام الحسَّاسة والُمهمَّة لغرض إعداد مناهج علميَّة رصينة.

3 ـ تكوين مركز بُحوث أو أقسام في مراكز بُحوث قائمة، الهدف منها تأصيل ظاهرة الفقه السِّياسي الإسلامي.

4 ـ ضرورة أنْ تأخذ موضوعات السِّياسة الشَّرعيَّة اهتماماً أكبر في موضوعات رسائل الماجستير والدُّكتوراه في جامعاتنا الإسلاميَّة.

5 ـ أنْ يتمَّ التَّأصيل لظاهرة الفقه السِّياسي الإسلامي عبر مراحل التّعليم الدِّيني جميعها، ومنها المدارس الدِّينيَّة، والمعاهد الإسلاميَّة، والكُلِّيَّات الشَّرعيَّة، وذلك عبر مناهج مُناسبة.

6 ـ أنْ تكون محاور الثّقافة الفقهيَّة السِّياسيَّة جُزءاً أساسيّاً في مناهج المدارس القُرآنيَّة للكبار في المساجد، وجزءاً أساسيّاً في الخطَّاب المنبري.

7 ـ أنْ تتبنَّى الصّحافة الدِّينيَّة والبرامج الدِّينيَّة في الفضائيَّات وغيرها من محطَّات التّلفزة والإذاعة التَّأصيل لهذا المشروع بما يُحَصِّن شباب الأمَّة من الغُلُوِّ، ويجمعها نحو هدف واحد في مُواجهة العولمة.

8 ـ أنْ تُعقد الُمؤتمرات الُمختصَّة لعُلماء الأمَّة في مُختلف جامعاتها ومراكز البُحوث فيها، لغرض تأصيل الفقه السِّياسي الإسلامي، ويمكن أنْ تقوم الآيسسكو بدور كبير في هذا المضمار، خاصَّة وهي مُؤسَّسة تابعة لُمنظَّمة الُمؤتمر الإسلامي.

9 ـ أنْ يكون المنهاج التّربوي السِّياسي جزءاً أساسيّاً في برامج دُعاة الإسلام وجمعيَّاته ومُنتدياته، إرشاداً لشباب الأمَّة لما تجابهه من تحدِّيات، وما ينتظرهم من جهاد وعمل.



المصادر والمراجع

1 ـ أبو حنيفة بطل الحُرِّيَّة والتّسامح، عبد الحليم الجُندي، دار سعد، القاهرة، الطَّبعة الأولى، 1945 م.

2 ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وُهبة الزُّحيلي، دار الفكر، بيروت، لُبنان.

3 ـ أثر القواعد الأصوليَّة في اختلاف الفُقهاء، د. مُصطفى الخنّ، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

4 ـ أحكام أهل الذِّمَّة، مُحمَّد بن أبي بكر بن قيِّم الجوزيَّة، تحقيق د. صُبحي الصّالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطَّبعة الثّانية، 1983.

5 ـ أحكام الذِّمِّيِّين والمُستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، جامعة بغداد، بغداد، الطَّبعة الأولى، 1963.

6 ـ أحكام القانون الدّولي في الشَّريعة الإسلاميَّة، د. حامد سُلطان، دار النّهضة العربيَّة، القاهرة، طبعة مُصوَّرة، 1986 م.

7 ـ إحياء عُلوم الدِّين، أبو حامد الغزالي، المكتبة التِّجاريَّة، القاهرة.

8 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، مكتبة الحُسين التِّجاريَّة، القاهرة.

9 ـ إرشاد الفُحول، الشّوكاني، مطبعة مُصطفى الحلبي، القاهرة، 1937 م.

10 ـ أزمة الفكر السِّياسي الإسلامي في العصر الحديث، عبد الحميد مُتولِّي، المكتب المصري، القاهرة.

11 ـ أزمة المُثقَّفين تجاه الإسلام، د. مُحسن عبد الحميد، دار الصّحوة، القاهرة.

12 ـ أزمة المُشاركة السِّياسيَّة في الوطن العربي، جلال عبد الله مُعوَّض، مجلَّة المُستقبل العربي، عدد (55)، 1982.

13 ـ أسباب اختلاف الفُقهاء، د. عبد الله عبد المُحسن التّركي، مطبعة القاهرة، القاهرة، 1974م.

14 ـ أُسُسُ العُلوم السِّياسيَّة في ضوء الشَّريعة الإسلاميَّة، توفيق عبد الغني، الهيئة المصريَّة، القاهرة.

15 ـ إسلام أو قوميَّة، د. عبد الصّبور شاهين، الأهرام القاهريَّة، 3/ 6/ 1987 م.

16 ـ إسلاميَّة العُلوم السِّياسيَّة ، د . عبد الحميد أبو سُليمان ، مجلَّة الدِّراسات الإسلاميَّة وباكستان ، ديسمبر ، 1982 م .

17 ـ أَسْلَمَةُ المعرفة ، د . إسماعيل الفاروقي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

18 ـ إشكاليَّة التُّراث وتدريس العُلوم السِّياسيَّة في الجامعات العربيَّة ، ندوة تدريس العُلوم السِّياسيَّة في الوطن العربي ، لارنكا ، قُبرص ، 1985 ، غير منشور .

19 ـ أصول الأحكام وطُرُق الاستنباط في التَّشريع الإسلامي ، د . حمد عُبيد الكُبيسي ، دار الحُرِّيَّة ، بغداد ، الطَّبعة الأولى ، 1975 م .

20 ـ أصول الدّعوة ، د . عبد الكريم زيدان ، مُؤسَّسة الرِّسالة ، بيروت .

21 ـ أصول الشَّريعة الإسلاميَّة ، د . علي جريشة ، مكتبة وُهبة ، القاهرة .

22 ـ أصول الفقه ، الشّيخ عبد الغني عبد الخالق ، لجنة البيان .

23 ـ أصول الفقه ، مُحمَّد الخضري ، القاهرة ، الطَّبعة السّادسة ، 1966 م .

24 ـ أصول الفقه الإسلامي ، د . مُحمَّد الزُّحيلي ، جامعة دمشق ، نَشْر جامعة دمشق ، 1401هـ ، 1981 م .

25 ـ أصول الفقه الإسلامي ، د . وُهبة الزُّحيلي ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 1406 هـ .

26 ـ أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة ، د . علي جُمعة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة .

27 ـ أصول الفقه عند الجعفريَّة ، مُحمَّد أبو زهرة ، معهد الدِّراسات العربيَّة .

28 ـ أصول الفقه في ثوبه الجديد ، د . حسن التُّرابي ، معهد الدِّراسات الاجتماعيَّة ، الخرطوم .

29 ـ أصول الفكر السِّياسي في القُرآن المكِّي ، د . التّيجاني عبد القادر ، دار النَّشْر ، عمَّان .

30 ـ أصول القانون ، عبد الرّزاق السّنهوري ، لجنة التَّأليف والتّرجمة والنَّشْر ، القاهرة .

31 ـ أصول النُّظُم السِّياسيَّة المُقارنة ، د . أحمد سُويلم ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب ، القاهرة .

32 ـ أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، عبد الله عبد المُحسن التّركي ، مطبعة عين الشّمس .

33 ـ إعلام المُوقِّعين ، ابن قيِّم الجوزيَّة ، المكتبة العصريَّة ، بيروت .

34 ـ إعلام المُوقِّعين عن ربِّ العالمين ، ابن قيِّم الجوزيَّة ، مطبعة السّعادة ، مصر .

35 ـ أوَّل دُستور أعلنه الإسلام ، د . أكرم ضياء العُمَري ، مجلَّة كُلِّيَّة الإمام الأعظم ، عدد (1) ، سنة 1972 م .

36 ـ أولويَّات الحركة الإسلاميَّة في المرحلة القادمة ، د . يُوسف القرضاوي ، مُؤسَّسة الرِّسالة ، بيروت .

37 ـ إيران من الدّاخل، فهمي هُويدي.
38 ـ ابن تيميَّة مُفَسِّراً، سعدي أحمد زيدان، رسالة دُكتوراه، جامعة بغداد، 1999 م.
39 ـ أحكام القُرآن، أبو بكر ابن العربي، مكتبة الجمهوريَّة العربيَّة، مصر.
40 ـ أخبار عُمَر، عليّ الطَّنطاوي، دار الفكر، دمشق.
41 ـ إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القُرآن الكريم، (تفسير أبي السّعود)، دار المُصحف، القاهرة.
42 ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل، مُحمَّد ناصر الدِّين، المكتب الإسلامي، بيروت، الطَّبعة الأولى.
43 ـ إسلاميَّة الدُّول ومدنيَّتها، د. مُحمَّد عمارة، دراسة في مجلَّة الجهاد الإسلامي، عدد (56)، 1987 (يوليو).
44 ـ اشتراكيَّة الإسلام، د. مُصطفى السِّباعي، مُؤسَّسة المطبوعات العربيَّة، دمشق، الطَّبعة الثَّانية، 1960 م.
45 ـ أصول الدِّين، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981 م.
46 ـ أصول الدِّين في نسيجه الجديد، د. مُصطفى الزّلمي، شركة الخنساء، بغداد، الطَّبعة الأولى، 1999 م.
47 ـ أصول الفقه، الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
48 ـ أصول الفكر السِّياسي والنَّظريَّات والمذاهب السِّياسيَّة الكُبرى، دار النّهضة، القاهرة.
49 ـ أطروحات الحركة الإسلاميَّة في مجال الحوارات مع الغرب، د. حسن التُّرابي، مركز الدِّراسات الاستراتيجيَّة، بيروت.
50 ـ الأبعاد السِّياسيَّة لمفهوم الحاكميَّة، هشام أحمد عوض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
51 ـ الأحكام السُّلطانيَّة، مُحمَّد بن الحُسين الفرَّاء الحنبلي، تعليق مُحمَّد حامد الفقي، مطبعة مُصطفى الحلبي، القاهرة، الطَّبعة الأولى، 1938.
52 ـ الأحكام السُّلطانيَّة، علي بن مُحمَّد الماوردي، مُصطفى الحلبي، القاهرة، الطَّبعة الأولى، 1960.
53 ـ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، الطَّبعة الأولى.
54 ـ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظّاهري، مطبعة العاصمة، القاهرة.
55 ـ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، مُؤسَّسة الحلبي، القاهرة.
56 ـ الأحلاف والمُعاهدات في الشَّريعة والقانون، د. خالد رشيد الجميلي، جامعة بغداد.
57 ـ الإدارة والتّنظيم في الدَّولة الإسلاميَّة، د. الهادي عبد الصّمد، المركز القومي، الخرطوم.
58 ـ الإرهاب في الفقه الإسلامي، د. هيثم عبد السَّلام مُحمَّد، بغداد، 2001 م.

59 ـ الإسلام، الدِّيمقراطيَّة، الدَّولة، الغرب، د. حسن التُّرابي، دار الجديد، تُونس.
60 ـ الإسلام بين العلمانيَّة والسُّلطة الدِّينيَّة، د. مُحمَّد عمارة، دار ثابت، القاهرة.
61 ـ الإسلام بين جهل أبنائه وعجز عُلمائه، عبد القادر عودة، مطابع المُختار الإسلاميَّة.
62 ـ الإسلام دعوة عالميَّة، عبَّاس محمود العقاد، المكتبة العصريَّة.
63 ـ الإسلام دين المُستقبل، روجيه جارودي، دار الإيمان، بيروت.
64 ـ الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار الشُّرُوق، بيروت.
65 ـ الإسلام في الصِّين، فهمي هُويدي، سلسلة عالم المعرفة، الكُويت.
66 ـ الإسلام في القرن المُقبل، إسماعيل الفاروقي، مجلَّة المُسلم المُعاصر، عدد (38).
67 ـ الإسلام وأصول الحُكْم، علي عبد الرّازق، دار مكتبة الحياة، بيروت.
68 ـ الإسلام وأصول الحُكْم دراسة ووثائق، مُحمَّد عمارة، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشْر، بيروت.
69 ـ الإسلام وأوضاعنا السِّياسيَّة، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951 م.
70 ـ الإسلام والاستبداد السِّياسي، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، دار الكتاب العربي، مصر، بدون تاريخ للطّبع.
71 ـ الإسلام والثّورة، د. مُحمَّد عمارة، المُؤسَّسة العربيَّة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1980.
72 ـ الإسلام والحضارة العربيَّة، مُحمَّد كرد علي، مطبعة دار الكُتُب المصريَّة، القاهرة.
73 ـ الإسلام والعلمانيَّة، د. يُوسف القرضاوي.
74 ـ الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه، د. يُوسف القرضاوي، دار الصّحوة، القاهرة.
75 ـ الإسلام والمسيحيَّة، الشّيخ مُحمَّد الغزالي.
76 ـ الإسلام والوجود الدّولي للمُسلمين، الشّيخ محمود شلتوت، المكتب الفنِّي، القاهرة، 1958م.
77 ـ الإسلام وفلسفة الحُكْم، د. مُحمَّد عمارة، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشْر، بيروت، ط2، 1979 م.
78 ـ الإسلام ومُشكلات الحضارة، سيِّد قُطْب، دراسة الشُّرُوق، بيروت.
79 ـ الإسلاميُّون بين الدِّيمقراطيَّة والغرب، روبن راتب، قضايا شرق أوسطيَّة، عدد (5 ـ 6) عمَّان.
80 ـ الإشارة في تدبير الإمارة، المُرادي، دار الثّقافة، الدّار البيضاء.
81 ـ الأصول الفكريَّة للثّقافة الإسلاميَّة، د. محمود الخالدي، دار الفكر، عمَّان.
82 ـ الأصوليَّة الإسلاميَّة والنِّظام العالمي، أحمد المُوصلِّي، مركز الدِّراسات الاستراتيجيَّة، بيروت.
83 ـ الاعتصام، إبراهيم بن مُحمَّد الشّاطبي، دار المعرفة، بيروت، 1988 م.

84 ـ الأم، مُحمَّد بن إدريس الشَّافعي، طبعة دار المعرفة، بيروت.
85 ـ الإمامة والسِّياسة، عبد الله بن قُتيبة الدّينوري، مطبعة الأمَّة، بغداد.
86 ـ الأمَّة الإسلاميَّة وقضيَّة القوميَّة، أبو الأعلى المودودي، دار الأنصار، القاهرة.
87 ـ الأمَّة والجماعة والسُّلطة، رضوان السَّيِّد، دار اقرأ، القاهرة.
88 ـ الأمريكيُّون والإسلام السِّياسي: تأثير العوامل الدّاخليَّة في صُنْع السِّياسيَّة الخارجيَّة الأمريكيَّة، جواز جُرجس، المُستقبل العربي، العدد 217، مركز دراسات المُستقبل العربي، بيروت.
89 ـ الأنظمة السِّياسيَّة المُعاصرة، د. يحيى الجمل، دار الشُّرُوق، بيروت.
90 ـ الإبانة في أصول الدّيانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق د. فوقيَّة حُسين محمود.
91 ـ الاجتهاد المُعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يُوسف القرضاوي، دار التّوزيع الإسلاميَّة.
92 ـ الاجتهاد المقاصدي: صحيَّته، ضوابطه، مجالاته، د. نور الدِّين الخادمي. كتاب الأمَّة، الدّوحة.
93 ـ الاجتهاد والتّجديد بين الضّوابط الشَّرعيَّة والحاجات المُعاصرة، د. يُوسف القرضاوي، كتاب الأمَّة، قطر.
94 ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدِّين الآمدي، مطبعة المعارف، مصر.
95 ـ الأساطير المُؤسَّسة للسِّياسة الإسرائيليَّة، رجاء جارودي، دار الشُّرُوق، القاهرة.
96 ـ الاستبداد الدِّيمقراطي، عصمت سيف الدَّولة، دار المُستقبل العربي، القاهرة.
97 ـ الاستعمار أحقاد وأطماع، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، مُؤسَّسة الخانجي، مصر، 1957 م.
98 ـ الإسلام وأصول الحُكْم، علي عبد الرّازق، دار ومكتبة الحياة، بيروت.
99 ـ الإسلام والنّصرانيَّة، مُحمَّد عبده، مطبعة صُبيح، مصر.
100 ـ الإسلام وأوضاعنا القانونيَّة، عبد القادر عودة، مُؤسَّسة الرِّسالة، ط7، 1408 هـ.
101 ـ الأشباه والنّظائر، جلال الدِّين السّيوطي، مُصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
102 ـ الأعمال الكاملة، جمال الدِّين الأفغاني، جَمْع وتحقيق مُحمَّد عمارة، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشْر، بيروت
103 ـ الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلام، مُؤسَّسة ناصر الثّقافيَّة، بيروت.
104 ـ البداية والنّهاية في التّاريخ، عماد الدِّين أبو الفدا إسماعيل بن كثير، مطبعة السّعادة، القاهرة.
105 ـ البيعة عند الجماعات الإسلاميَّة، علي حسن عبد الحميد، عمَّان.
106 ـ البيعة في النِّظام السِّياسي الإسلامي، أحمد صدِّيق عبد الرّحمن، مكتبة وُهبة، القاهرة، 1989 م.

107 ـ التّاج في أقلام الُملوك، أبو عُثمان عَمْرو بن بحر الجاحظ، المطبعة الأميريَّة، القاهرة.
108 ـ التّاريخ الإسلامي، محمود شاكر، المكتبة الإسلاميَّة، بيروت.
109 ـ التّحالف السِّياسي في الإسلام، مُنير الغضبان، دار السَّلام، القاهرة، ط2، 1988.
110 ـ التّحالف السِّياسي في الإسلام، مُنير الغضبان، دار السَّلام، القاهرة، ط2، 1988.
111 ـ التّراتيب الإداريَّة، عبد الحي الكتَّاني.
112 ـ التُّراث والُمعاصرة، د. أكرم ضياء العُمَري، سلسلة كتاب الأمَّة، قطر، رَقْم (10).
113 ـ التَّشريع الجنائي في الإسلام، عبد القادر عودة، دار نشر الثّقافة، 1368 هـ.
114 ـ التّعايش بين الُمسلمين والمسيحيِّين في القُدس على مرِّ العُصور، عبد اللَّطيف غوني، القُدس.
115 ـ التّعدُّديَّة السِّياسيَّة في الإسلام، صلاح الصّاوي، دار الإعلام الدّولي، القاهرة.
116 ـ التّفسير الإسلامي للتّاريخ، د. عماد الدِّين خليل، دار العلم للملايين، بيروت.
117 ـ التّفسير الحقيقي للإسلام، سيد أحمد القادري، مكتبة المنهل، جدَّة.
118 ـ التّفسير السِّياسي للإسلام، أبو الحسن النّدوي، مطبعة ندوة العُلماء، لكهنو.
119 ـ التّفسير السِّياسي للسّيرة النَّبويَّة، مُحمَّد روَّاس قلعجي.
120 ـ التّمهيد، أبو بكر مُحمَّد بن الطَّيِّب الباقلاَّني، مطبعة لجنة التَّأليف والتّرجمة والنَّشْر.
121 ـ التّمهيد في الرَّدِّ على الُملحدة الُمعطِّلة والرّوافض والخوارج والُمعتزلة، أبو بكر مُحمَّد بن الطَّيِّب الباقلاَّني، دار الفكر.
122 ـ التّنظيم الإداري في الجزيرة العربيَّة في عصر الخُلفاء الرّاشدين، مُصطفى مُحمَّد مسعد، نشر جامعة الملك سعود، الرّياض.
123 ـ التّنظيمات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في البصرة في القرن الهجري الأوَّل، صالح أحمد العلي، دار الطَّليعة، بيروت.
124 ـ الثّوابت والُمتغيِّرات في مسيرة العمل الإسلامي الُمعاصر، د. صلاح الصّاوي، الُمنتدى الإسلامي.
125 ـ الجامع لأحكام القُرآن، أبو عبد الله مُحمَّد القُرطبي، دار الكتاب العربي.
126 ـ الجامعة العربيَّة والوحدة العالميَّة، عبد الرّحمن عزَّام باشا، القاهرة.
127 ـ الجانب السِّياسي في حياة الرَّسول ﷺ، د. أحمد حمد، دار القلم، الكُويت.
128 ـ الجهاد في الإسلام، سيِّد قُطُب، الاتِّحاد الإسلامي للمُنظَّمات الطُّلاَّبيَّة، بيروت.
129 ـ الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه وكيف نمارسه، د. مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، دار الفكر، دمشق.
130 ـ الجهاد في سبيل الله، د. كامل الدّقس، مُؤسَّسة عُلوم القُرآن، دمشق، ط2، 1988.

131 ـ الجهاد والفدائيَّة في الإسلام، الشّيخ حسن أيُّوب، دار النّدوة الجديدة، بيروت، ط2، 1403 هـ، 1983 م.

132 ـ الجهاد والقتال في السِّياسة الشَّرعيَّة، د. مُحمَّد خير هيكل، دار البيان، عمَّان.

133 ـ الجواب الصّحيح لِمَنْ بَدَّلَ دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيميَّة.

134 ـ الحرب الحضاريَّة الأولى، المهدي المنجرة، عيون، الدّار البيضاء.

135 ـ الحرب الخفيَّة، فلسفة الجاسوسيَّة ومُقاومتها، صلاح مُحمَّد نصر، القطن العربي للنَّشْر والتّوزيع، الطَّبعة الثَّانية.

136 ـ الحرب من أجل السَّلام، عيزرا وايزمن.

137 ـ الحرب والسَّلام، مُحمَّد سعيد الدِّين زكي، طبعة القُوَّات المُسلَّحة، مصر.

138 ـ الحرب والسَّلام في شرعة الإسلام، مجيد قدوري، الدّار المُتَّحدة للنَّشْر، بيروت.

139 ـ الحُرِّيَّات العامَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، الشّيخ راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.

140 ـ الحسبة ومسؤوليَّة الحُكومة الإسلاميَّة، أحمد بن تيميَّة، تحقيق صلاح عزَّام، دار الشَّعب، القاهرة، 1976 م.

141 ـ الحضارة الإسلاميَّة في القرن الرَّابع الهجري، آدم متز، مكتبة الخانجي، القاهرة.

142 ـ الحُكْم وقضيَّة تكفير المُسلم، سالم البهنساوي، دار البُحوث العلميَّة، الكُويت.

143 ـ الحُكْم وقضيَّة تكفير المُسلم، سالم علي البهنساوي، دار البُحوث العلميَّة، الكُويت.

144 ـ الحُكومة الإسلاميَّة، أبو الأعلى المودودي، المُختار الإسلامي، القاهرة.

145 ـ الحُكومة الدِّينيَّة، عُمَر التّلمساني، دار الاعتصام، القاهرة.

146 ـ الحلُّ الإسلامي فريضة وضرورة، د. يُوسف القرضاوي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

147 ـ الحُلول المُستوردة، د. يُوسف القرضاوي، مكتبة وُهبة، القاهرة.

148 ـ الحوار الإسلامي المسيحي والمسألة العقيديَّة، أحمد النّيفر، ندوة، المُجلَّد الثّامن، العدد الرَّابع.

149 ـ الخراج، يحيى بن آدم القُرشي، فهرسة الشّيخ أحمد مُحمَّد شاكر، المطبعة السّلفيَّة، القاهرة، الطَّبعة الثَّانية، 1384 هـ.

150 ـ الخراج، يعقوب بن إبراهيم (أبو يُوسف)، المطبعة السّلفيَّة، القاهرة، ط4، 1392 هـ.

151 ـ الخراج والنُّظُم الماليَّة للدَّولة الإسلاميَّة، مُحمَّد ضياء الدِّين الرَّيِّس، دار الأنصار، القاهرة.

152 ـ الخطَّاب العربي المُعاصر، د. مُحمَّد عابد الجابري، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء.

153 ـ الخلافة والمُلك، ابن تيميَّة، مُؤسَّسة الرِّسالة.

154 ـ الدُّستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، المطبعة السَّلفيَّة.
155 ـ الدُّستور القُرآني والسُّنَّة النَّبويَّة في شُؤون الحياة، مُحمَّد عزَّة دروزة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1966 م.
156 ـ الدُّستور والحُكْم والسُّلطة في القُرآن، رأفت شنبور، المطبعة العصريَّة، صيدا.
157 ـ الدَّليل التَّصنيفي، مشروع موسوعة الحديث النَّبوي الشَّريف ورجاله، إشراف د. هُمام عبد الرَّحيم سعيد، قسم الدَّولة، جمعيَّة البُحوث والدِّراسات، عمَّان.
158 ـ الدَّواء العاجل في دَفْعِ العدوِّ الصَّائل، مُحمَّد بن علي الشَّوكاني، دار الكُتُب العلميَّة، بيروت.
159 ـ الدَّور السِّياسي للأزهر، ماجدة علي صالح، رسالة دُكتوراه، كُلِّيَّة العُلوم السِّياسيَّة، جامعة القاهرة.
160 ـ الدَّولة القانونيَّة والنِّظام السِّياسي في الإسلام، د. مُنير البياتي، الدَّار العربيَّة، بغداد.
161 ـ الدَّولة في الإسلام، خالد مُحمَّد خالد، دار ثابت، القاهرة.
162 ـ الدَّولة في عهد الرَّسول ﷺ، صالح أحمد العلي، نشر المجمع العلمي العراقي، بغداد.
163 ـ الدَّولة والحُكومة، د. مُحمَّد كامل ليلة، دار الفكر العربي.
164 ـ الدَّولة والدِّين، بُرهان غليون، المُؤسَّسة العربيَّة، بيروت.
165 ـ الدَّولة والسِّيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، مكتبة وُهبة، القاهرة.
166 ـ الدَّولة والمُجتمع المَدَني في التَّاريخ العربي، د. وجيه كوثراني، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.
167 ـ الدَّولة والمُجتمع في شريعة الإسلام، توفيق الشَّاوي، جريدة الشَّعب، القاهرة، 18 أغطس 1987 م.
168 ـ الدَّولة ونظام الحسبة عند ابن تيميَّة، د. مُحمَّد المُبارك، دار الفكر، بيروت، 1967.
169 ـ الدِّيمقراطيَّة الإسلاميَّة، د. عُثمان خليل، المكتب الفنِّي للنَّشْر، القاهرة.
170 ـ الدِّيمقراطيَّة في الإسلام، عبَّاس محمود العقَّاد، دار المعارف، مصر.
171 ـ الرُّخَص الشَّرعيَّة، أحكامها وضوابطها، د. وُهبة الزُّحيلي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.
172 ـ الرَّدُّ على مَنْ أخلد إلى الأرض وجهل أنَّ الاجتهاد في كُلِّ عصر فَرْض، جلال الدِّين السِّيوطي، دار الكُتُب العلميَّة، بيروت.
173 ـ الرِّسالة، الإمام الشَّافعي، مُصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
174 ـ الرَّسول القائد، اللِّواء الرُّكْن محمود شيت خطَّاب، دار و مكتبة الحياة، بيروت، ومكتبة النَّهضة، بغداد، الطَّبعة الثَّانية.

175 ـ السِّفارات النَّبويَّة ، اللِّـواء الرُّكْـن محمـود شـيت خطَّـاب ، مطبعـة المجمـع العلمـي العراقي ، بغداد .

176 ـ السَّلام العالمي والإسلام ، سيِّد قُطْب ، دار الشُّرُوق ، بيروت .

177 ـ السَّلام العالمي والإسلام ، سيِّد قُطْب ، مكتبة وُهبة ، القاهرة .

178 ـ السَّلام في الإسلام ، د . هاشم جميل عبد الله ، مجلَّة الرِّسالة الإسلاميَّة ، بغداد ، 1996 .

179 ـ السَّلام في الإسـلام ، د . هاشـم جميـل عبـد الله ، بحـث منشـور ضمـن مجلَّـة الرِّسـالة الإسلاميَّة ، بغداد ، 1996 م .

180 ـ السُّلطات الثّلاث ، عبد الوهاب خلاَّف ، القاهرة .

181 ـ السُّلطات الثّلاث في الدّساتير العربيَّة ، د . سُليمان الطَّماوي .

182 ـ السُّنَّة النَّبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث ، مُحمَّد الغزالي ، دار الشُّرُوق ، بيروت .

183 ـ السُّنَن ، أبو عبد الله مُحمَّد بن يزيد القزويني ، تحقيق مُحمَّد فُؤاد عبد الباقي ، دار إحيـاء الكُتُب العربيَّة ، القاهرة .

184 ـ السِّياسة ، أرسطو طاليس ، تر : أحمد لطفي السَّيِّد ، الدّار القوميَّة للطِّباعة والنَّشْر ، القاهرة .

185 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة ، أنور الجندي ، دار سلامة ، تُونس .

186 ـ السِّياسـة الشَّرعيَّة أو نظام الدَّولـة الإسـلاميَّة ، الشّيخ عبـد الوهـاب خـلاَّف ، المطبعـة السّلفيَّة ، القاهرة ، 1350 هـ .

187 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة في إصلاح الرّاعي والرَّعيَّة ، ابن تيميَّة ، مكتبة دار الشّـعب ، القـاهرة ، بدون تاريخ .

188 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة في ضوء جوهر مفهوم السِّياسة في العصر الحديث ، محيي الدِّين مُحمَّد محمود ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، كُلِّيَّة الاقتصاد والعُلوم السِّياسيَّة .

189 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة والفقه الإسلامي ، عبد الرّحمن تاج ، دار التَّأليف ، القاهرة .

190 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة والفقه الإسلامي ، عبد الرّحمن تاج ، مطبعة دار التَّأليف ، القاهرة .

191 ـ السِّياسة الشَّرعيَّة ومفهوم السِّياسة الحديث ، د . محيي الدِّين مُحمَّد قاسم ، القاهرة .

192 ـ السِّيرة النَّبويَّة الصّحيحة ، أكرم ضياء العُمَري ، مكتبة العُلوم والحِكَم ، المدينـة المُنوَّرة ، الطَّبعة الرَّابعة ، 1993 م .

193 ـ الشَّخصيَّة الدّوليَّة في القانون الدّولي العـامّ والشّريعة الإسـلاميَّة ، مُحمَّـد مـل يـاتوت ، عالم الكُتُب ، بيروت .

194 ـ الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون الدّولي العامّ ، د . عبـد الكريـم زيـدان ، مُؤسَّسـة الرِّسـالة ، بيروت ، 1976 م .

195 ـ الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون الدّولي العامّ، علي علي منصور، دار القلم، القاهرة، 1965.
196 ـ الشَّريعة والقانون الدّولي، علي علي منصور، القاهرة.
197 ـ الشُّورى بين النَّظريَّة والتّطبيق، د. قحطان الدُّوري، مطبعة الأمَّة، بغداد.
198 ـ الشُّورى بين النَّظريَّة والتّطبيق، د. قحطان الدُّوري، مطبعة الأمَّة، بغداد.
199 ـ الشُّورى في عهد الخُلفاء الرّاشدين، مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، المجمع الملكي الأردني، عمَّان.
200 ـ الشُّورى وأثرها في الدّيمقراطيَّة، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، اتّحاد طُلاَّب جامعة الخرطوم، الخرطوم.
201 ـ الشُّورى والتَّشريع في الإسلام، مُحمَّد مُتولِّي الشّعراوي، دار ثابت، القاهرة، 1980.
202 ـ الشُّورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، د. مُحمَّد عبد القادر أبو فارس، مكتبة المنار، الزّرقاء.
203 ـ الصّحوة الإسلاميَّة وهُموم الوطن العربي والإسلامي، د. يُوسف القرضاوي، دار الصّحوة، القاهرة.
204 ـ الصِّراع الفكري في البلاد المُستعمَرَة، مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.
205 ـ الطّائفيَّة السِّياسيَّة في العالم العربي، د. فرهاد إبراهيم، مكتبة مدبولي، القاهرة.
206 ـ العدالة الاجتماعيَّة في الإسلام، سيِّد قُطْب، عيسى الحلبي، القاهرة.
207 ـ العسكريَّة العربيَّة الإسلاميَّة، اللِّواء الرُّكْن محمود شيت خطَّاب، دار الشُّرُوق، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1983 م.
208 ـ العقائد النّسفيَّة، سعد الدِّين التّفتازاني، دار إحياء الكُتُب العربيَّة، مصر.
209 ـ العقل في الفكر الإسلامي، إسماعيل مُحمَّد عواد الكُبيسي، رسالة ماجستير، بغداد، 1996 م.
210 ـ العلاقات الخارجيَّة في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد، دار الأرقم، الكُويت، 1404 هـ ـ 1983 م.
211 ـ العلاقات الدّوليَّة الإسلاميَّة، د. وُهبة الزُّحيلي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.
212 ـ العلاقات الدّوليَّة في الإسلام، الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة، الدّار القوميَّة للطِّباعة والنَّشْر، القاهرة، 1384 هـ ـ 1964 م.
213 ـ العلاقات الدّوليَّة في الإسلام مُقارَنة بالقانون الدّولي الحديث، د. وُهبة الزُّحيلي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1981 م.
214 ـ العلاقات الدّوليَّة في الإسلام، أبو زهرة، الدّار القوميَّة، القاهرة، 1964 م.
215 ـ العلاقات بين الدُّول الإسلاميَّة، مُحمَّد السَّيِّد سليم، جامعة الملك سعود، الرِّياض.

216 ـ العلمانيَّة وآثارها على الأوضاع الإسلاميَّة في تُركيَّا، عبد الكريم مشهداني، المكتبة الدّوليَّة، الرّياض.

217 ـ العلمانيَّة والدَّولة الدِّينيَّة، شبلي العيسمي، دار الطَّليعة، بيروت.

218 ـ العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصَّحابة ﷺ بعد وفاة النَّبيِّ ﷺ، تحقيق مُحبّ الدِّين الخطيب، أبو بكر ابن العربي، المطبعة السّلفيَّة، القاهرة، 1375 هـ.

219 ـ العودة إلى الذّات، د. علي شريعتي، الزّهراء للإعلام العربي، القاهرة.

220 ـ الفتنة الكُبرى، طه حُسين، القاهرة.

221 ـ الفرد والدَّولة في الشَّريعة الإسلاميَّة، د. عبد الكريم زيدان، مطبعة سُليمان الأعظمي، بغداد.

222 ـ الفرد والدَّولة في الشَّريعة الإسلاميَّة، د. عبد الكريم زيدان، مُنظَّمة الشّباب الإسلامي، الكُويت.

223 ـ الفَرْقُ بين الفِرَق، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982 م.

224 ـ الفُروق، شهاب الدِّين أبو العبَّاس القرافي، مطبعة دار إحياء الكُتُب العربيَّة.

225 ـ الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحَل، أبو مُحمَّد عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت.

226 ـ الفُصول في الأصول، الإمام أحمد بن عليّ الجصَّاص، تحقيق د. عُجيل جاسم النّشمي، وزارة الأوقاف، الكُويت.

227 ـ الفقه الإسلامي وأدلَّته، د. وُهبة الزُّحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1984 م.

228 ـ الفقه الإسلامي وأدلَّته، وُهبة الزُّحيلي، دار الفكر، دمشق.

229 ـ الفقه السِّياسي عند المُسلمين، د. محمود فيَّاض، المكتب الفنِّي، القاهرة.

230 ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. مُحمَّد البهي، مكتبة وُهبة، القاهرة، الطَّبعة الرَّابعة، 1964 م.

231 ـ الفكر الإسلامي في مُواجهة الأفكار الغربيَّة، د. مُحمَّد البهي، مكتبة وُهبة، القاهرة، الطَّبعة الرَّابعة، 1964 م.

232 ـ الفكر السِّياسي عند ابن تيميَّة، بسَّام فرج، دار الياقوت، عمَّان.

233 ـ الفكر السِّياسي والعلمانيَّة، د. التّيجاني عبد القادر حامد، رسائل البعث الحضاري، الخرطوم، المركز القومي.

234 ـ الفلسفة السِّياسيَّة عند ابن تيميَّة، د. عارف الدّليمي، جامعة بغداد، رسالة دُكتوراه غير مطبوعة.

235 ـ القاموس السِّياسي، أحمد عطيَّة الله، دار النّهضة العربيَّة، القاهرة، ط3، 1968.
236 ـ القانون الدُّستوري، د. مُنذر الشّاوي، جامعة بغداد.
237 ـ القانون الدُّستوري والأنظمة السِّياسيَّة، المكتب المصري، القاهرة.
238 ـ القانون الدّولي العامّ، عليّ صادق أبو هيف، الطَّبعة الثّامنة، 1966 م.
239 ـ القانون الدّولي العامّ في وقت السِّلم، حامد سُلطان، دار النّهضة العربيَّة.
240 ـ القانون الدّولي العامّ في وقت السِّلم والحرب، بدريَّة العُوطي، دار الفكر ـ بيروت.
241 ـ القُرآن والدَّولة، مُحمَّد أحمد خلف الله، المُؤسَّسة العربيَّة، بيروت.
242 ـ القُرآن والسُّلطان، فهمي هُويدي، دار الشُّرُوق، القاهرة.
243 ـ القُرآن والقتال، الشّيخ محمود شلتوت، دار الفتح، بيروت، ط2، 1983 م.
244 ـ القواعد، الحافظ أبو الفرج بن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
245 ـ القواعد النّورانيَّة، ابن تيميَّة، القاهرة.
246 ـ القيادة والسُّلطة في التّاريخ الإسلامي، د. عماد الدِّين خليل، مكتبة النّور، القاهرة.
247 ـ القياس في الشَّرع الإسلامي، ابن تيميَّة، المطبعة السّلفيَّة.
248 ـ الكامل في التّاريخ، أبو الحسن علي ابن الأثير الجزري، إدارة الطِّباعة المُنيريَّة، مصر.
249 ـ المُؤسَّسة في النِّظام السِّياسي الإسلامي، ناهد عرنوس، رسالة ماجستير، كُلِّيَّة العلُوم السِّياسيَّة، القاهرة.
250 ـ المُجتمع الإسلامي وأصول الحُكْم، د. مُحمَّد الصّادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة.
251 ـ المُجتمع المَدَني في عهد النُّبوَّة، د. أكرم ضياء الدِّين العُمَري.
252 ـ المحصول، فخر الدِّين الرَّازي، تحقيق د. طه جابر العُلواني.
253 ـ المُحلَّى، ابن حزم الظّاهري، دار الاتِّحاد العربي للطِّباعة، مصر.
254 ـ المدخل إلى القانون الدّولي العامّ وقت السِّلم، مُحمَّد عزيز شكري، دار الفكر، بيروت.
255 ـ المدخل إلى علم أصول الفقه، مُحمَّد معروف الدّواليبي، مطبوعات جامعة دمشق.
256 ـ المدخل لدراسة الشَّريعة الإسلاميَّة، د. عبد الكريم زيدان، دار عُمَر بن الخطَّاب، الإسكندريَّة.
257 ـ المذاهب الإسلاميَّة في السِّياسة والعقائد، مُحمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
258 ـ المذهبيَّة الإسلاميَّة والتّغيير الحضاري، د. مُحسن عبد الحميد، كتاب الأمَّة، قطر.
259 ـ المرأة بين الفقه والقانون، د. مُصطفى السِّباعي، المكتبة العربيَّة، حلب.

260 ـ المرأة في الفكر الإسلامي، جمال مُحمَّد فقي رسول الباجوري، رسالة ماجستير، جامعة المُوصل، كُلِّيَّة التّربية.

261 ـ المُرونة والتَّطوُّر في التَّشريع الإسلامي، د. مُصطفى السِّباعي، المكتب الإسلامي، بيروت.

262 ـ المسألة الطَّائفيَّة ومُشكلة الأقلِّيَّات، بُرهان غليون، دار الطَّليعة، بيروت.

263 ـ المسائل المُشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، الدُّكتور العروسي، دار حافظ، جدَّة.

264 ـ المُستصفى من علم أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، المكتبة التِّجاريَّة الكُبرى، الطَّبعة الأولى، مصر، 1937 م.

265 ـ المُستقبل لهذا الدِّين، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق.

266 ـ المُسلمون وكتابة التّاريخ، د. عبد العليم عبد الرّحمن خضر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997 م.

267 ـ المُسوَّدة في أصول الفقه، آل تيميَّة، تحقيق مُحمَّد محيي الدِّين، مطبعة المَدَني، القاهرة.

268 ـ المُصحف والسّيف (صراع الدِّين والدَّولة في مصر)، نبيل عبد الفتَّاح، الدّار الشّرقيَّة، القاهرة.

269 ـ المُصنَّف، عبد الرَّزَّاق الصّنعاني، تحقيق حبيب الرّحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1403 هـ ـ 1983 م.

270 ـ المضمون السِّياسي لمفهوم الأمَّة في القُرآن، د. أحمد البغدادي، مجلَّة العُلوم الاجتماعيَّة، الكُويت، يونيو 1982.

271 ـ المُعاهدات غير المُتكافئة، خليل إسماعيل الحديثي، مطبعة جامعة بغداد، 1981 م.

272 ـ المُعاهدات في الشَّريعة الإسلاميَّة، د. إسماعيل كاظم العيساوي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1986 م.

273 ـ المُعجم الكبير، سُليمان بن أحمد الطَّبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السّلفي، وزارة الأوقاف، جُمهوريَّة العراق، بغداد، 1984 م.

274 ـ المُعجم المُفهرس لألفاظ الحديث، مجموعة من المُستشرقين، ألمانيا.

275 ـ المُغني، ابن قُدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972 م.

276 ـ المفاهيم الإسلاميَّة حول الدِّين والدَّولة، أبو الأعلى المودودي، الدّار السّعوديَّة للنَّشْر، الطَّبعة الثَّانية، 1997 م.

277 ـ المُفصَّل في أحكام المرأة والبيت المُسلم، د. عبد الكريم زيدان، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

278 ـ المناهج الأصوليَّة في الاجتهاد بالرَّأي في التَّشريع الإسلامي، مُحمَّد فتحي الدُّريني، دار الرّشيد، دمشق.

279 ـ المُنتظم في تاريخ المُلوك والأمم، عبد الرّحمن بن مُحمَّد ابن الجوزي، مطبعة دائرة المعارف، حيدر أباد الدّكن، الهند.
280 ـ المُواجهة بين الإسلام والعلمانيَّة، صلاح الصّاوي، الآفاق الدّوليَّة للإعلام، القاهرة.
281 ـ المواقف، عضد الدِّين عبد الرّحمن الإيجي، مطبعة السّعادة، مصر.
282 ـ المواقف في علم الكلام، عبد الرّحمن بن أحمد الأيجي، مكتبة المُتنبِّي، القاهرة.
283 ـ الموسوعة السِّياسيَّة، عبد الوهاب الكيَّالي، المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشْر، بيروت.
284 ـ الموسوعة المُيسَّرة في الأديان والمذاهب المُعاصرة، النّدوة العالميَّة للشّباب الإسلامي، الرّياض.
285 ـ المُوطَّأ، مالك بن أنس، عناية مُحمَّد فُؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكُتُب العربيَّة، القاهرة.
286 ـ النّبوءة والسِّياسة، غريس هالسل، النّاشر للطِّباعة والنَّشْر، لُبنان.
287 ـ النِّظام السِّياسي في الإسلام، د. عبد الكريم عُثمان، دار الإرشاد، بيروت.
288 ـ النِّظام السِّياسي في الإسلام، د. مُحمَّد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمَّان.
289 ـ النِّظام القضائي في العهد النّبوي والخلافة الرّاشدة، مَنَّاع القطّان، ندوة النُّظُم الإسلاميَّة، أبو ظبي، 1984 م.
290 ـ النِّظام النِّيابي ومُشكلة الدِّيمقراطيَّة، د. عصمت سيف الدَّولة، القاهرة للثقافة العربيَّة، القاهرة.
291 ـ النَّظريَّات السِّياسيَّة الإسلاميَّة، د. ضياء الرِّيِّس.
292 ـ النَّظريَّات السِّياسيَّة في الإسلام، د. مُحمَّد ضياء الدِّين الرِّيِّس، دار التُّراث، القاهرة.
293 ـ النَّظريَّات الغربيَّة للتّنمية السِّياسيَّة، جلال مُعوَّض، ندوة، بغداد، 9 ـ 10 مايو 1984 م.
294 ـ النَّظريَّة السِّياسيَّة المُعاصرة للشّيعة الإماميَّة الاثني عشريَّة، مُحمَّد عبد الكريم، دار البشير، عمَّان.
295 ـ النُّظُم الإسلاميَّة، حسن إبراهيم حسن، مكتبة النّهضة.
296 ـ النُّظُم السِّياسيَّة، د. شُرُوق بدوي، دار النّهضة العربيَّة، القاهرة.
297 ـ النُّظُم السِّياسيَّة والقانون الدُّستوري، د. فُؤاد العطَّار، دار النّهضة، القاهرة.
298 ـ الواضح من أصول الفقه، د. مُحمَّد سُليمان الأشقر، الدّار السّلفيَّة، الكُويت.
299 ـ الوثائق السِّياسيَّة والإداريَّة العائدة للعصر الأموي، د. مُحمَّد ماهر حمادة، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1974 م.
300 ـ الوثيقة الرَّسميَّة لإنجيل برنابا، دار الوثائق، الكُويت.
301 ـ الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

302 ـ الوجيز في القواعد الفقهيَّة في الشَّريعة الإسلاميَّة ، د . عبد الكريم زيدان ، مُؤسَّسة الرِّسالة ، بيروت .
303 ـ الوحي المُحمَّدي ، مُحمَّد رشيد رضا ، مكتبة القاهرة ، القاهرة ، ط6 ، 1960 م .
304 ـ الوعد الحقّ والوعد المُفترى ، د . سفر بن عبد الرّحمن الحوالي .
305 ـ الوُفود في العهد المكّي وأثرها الإعلامي ، عليّ رضوان أحمد ، مكتبة المنار ، الزّرقاء .
306 ـ الولاء والبراء في الإسلام ، مُحمَّد بن سعيد القحطاني ، مكَّة المُكرَّمة .
307 ـ الولاية على البُلدان في عصر الخُلفاء الرّاشدين ، عبد العزيز إبراهيم العُمَري ، الرّياض .
308 ـ اليابانيُّون ، ادوين رايشاور ، ترجمة ليلى الجبالي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكُويت .
309 ـ اليقظة الإسلاميَّة ، أنور الجندي ، دار الاعتصام ، القاهرة .
310 ـ انتصار العلمانيَّة على الخُرافة لا على الدِّين ، يُوسف العظم ، مُؤسَّسة الرِّسالة ، بيروت .
311 ـ بدائع السّلك في طبائع المُلك ، عبد الله بن الأزرق ، منشورات وزارة الإعلام العراقيَّة ، بغداد .
312 ـ بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع ، أبو بكر بن مسعود الحنفي ، دار الكُتُب العلميَّة ، بيروت ، الطَّبعة الثَّانية ، 1986 م .
313 ـ بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد ، ابن رُشْد ، مكتبة الكُلِّيَّات الأزهريَّة ، مصر .
314 ـ بروتوكلات حُكَماء صهيون ، عجاج نُويهض ، دار الجليل للطِّباعة والنَّشْر ، عمَّان .
315 ـ بناء علم سياسة إسلامي ، د . سيف الدِّين عبد الفتَّاح ، مركز البُحوث والدِّراسات السِّياسيَّة ، القاهرة .
316 ـ بين الشَّريعة والقانون الرُّوماني ، الدُّكتور صوفي أبو طالب ، مصر .
317 ـ تاريخ الأمم والمُلوك ، أبو جعفر مُحمَّد بن جرير الطَّبري ، المكتبة التِّجاريَّة ، مصر .
318 ـ تاريخ الإسلام السِّياسي والدِّيني والثّقافي والاجتماعي ، د . حسن إبراهيم ، الطَّبعة السّابعة ، مصر ، 1964 م .
319 ـ تاريخ البشريَّة ، آرنولد توينبي ، نشر الأهليَّة للنَّشْر والتّوزيع ، بيروت .
320 ـ تاريخ التَّشريع الإسلامي ، الشّيخ السّايس والسّبكي .
321 ـ تاريخ التَّشريع الإسلامي ، الشّيخ مُحمَّد الخضري بك ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطَّبعة الخامسة ، 1358 هـ ـ 1939 م .
322 ـ تاريخ الشُّعوب الإسلاميَّة ، كارل بروكلمان ، ترجمة بنيه أمين فارس ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1960 م .
323 ـ تاريخ الفقه الإسلامي ، د . عُمَر سُليمان الأشقر ، مكتبة الفلاح ، الكُويت .

324 ـ تاريخ بغداد أو مدينة السَّلام، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
325 ـ تأمُّلات في مسألة الأقلِّيَّات، سعد الدِّين إبراهيم، القاهرة.
326 ـ تجديد أصول الفقه، د. حسن التُّرابي، معهد البُحوث والدِّراسات الاجتماعيَّة، الخرطوم.
327 ـ تجديد الاجتهاد، د. وُهبة الزُّحيلي، الشّركة التُّونسيَّة للتّوزيع، تُونس.
328 ـ تجديد التّفكير الدِّيني في الإسلام، دار آسيا، بيروت.
329 ـ تجديد الفكر الإسلامي، د. مُحسن عبد الحميد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
330 ـ تجربة الإسلام السِّياسي، روا أوليفية، دار السّاقي، بيروت.
331 ـ تُحفة الوُزراء، أبو منصور الثّعالبي، مخطوط بدار الكُتُب المصريَّة، مُجلَّد باسم الخصائص.
332 ـ تدبير أحكام أهل الإسلام، ابن جماعة الحموي، الدّوحة.
333 ـ تطوُّر الفكر السِّياسي، أحمد الكاتب، عمَّان.
334 ـ تعدُّد الأديان وأنظمة الحُكْم، جورج قرم، دار النّهار، بيروت.
335 ـ تفسير التّحرير والتّنوير، الطَّاهر بن عاشور، الدّار التُّونسيَّة، تُونس.
336 ـ تفسير الفخر الرَّازي (مفاتح الغيب)، فخر الدِّين الرَّازي، دار الكُتُب العلميَّة، طهران، الطَّبعة الثَّالثة.
337 ـ تفسير القُرآن العظيم، إسماعيل بن عُمَر بن كثير، مطبعة الاستقامة، القاهرة، الطَّبعة الثَّالثة، 1954 م.
338 ـ تفسير المنار، السَّيِّد رشيد رضا، دار الكلمة.
339 ـ تفسير رُوح المعاني، شهاب الدِّين الآلوسي، دار إحياء التُّراث العربي.
340 ـ تكوين العقل العربي، مُحمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.
341 ـ تنظيمات الرَّسول الإداريَّة في المدينة، صالح أحمد العلي، مجلَّة المجمع العلمي العراقي، مُجلَّد (17)، بغداد، 1969 م.
342 ـ تهافت التّهافت، ابن رُشْد.
343 ـ تهافت العلمانيَّة، د. عماد الدِّين خليل، مُؤسَّسة الرِّسالة.
344 ـ تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي.
345 ـ تولية الإمام بين النَّظريَّة والتّطبيق، د. علي بن فهيد، المعهد العالي للقضاء، السّعوديَّة.
346 ـ ثمن القُوَّة، سنوات كيسنجر في البيت الأبيض، سيمور هيرش، بيت الحكمة، بغداد.

347 ـ جامع الأصول في أحاديث الرَّسول ﷺ، ابن الأثير الجزري، تحقيق الشّيخ شُعيب الأرناؤوط، مطبعة الفلاح، 1971 م.
348 ـ جامع البيان عن تأويل آي القُرآن، ابن جرير الطَّبري، دار الفكر، بيروت، 1984.
349 ـ جمال الدِّين الأفغاني ومشروعه الإصلاحي، كتاب مُؤتمر عمَّان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمَّان.
350 ـ جَمْع الجوامع، لابن السّبكي، طبعة مُصطفى مُحمَّد التِّجاريَّة الكُبرى.
351 ـ جهاد الدّعوة بين عجز الدّاخل وكيد الخارج، الشّيخ مُحمَّد الغزالي، دار الكُتُب، الجزائر.
352 ـ جيش الرَّسول ﷺ، اللِّواء الرُّكْن محمود شيت خطَّاب، دار قُتيبة، دمشق، 1983.
353 ـ حاشية الجمل على الجلالَيْن، جلال الدِّين المحلِّي، و جلال الدِّين السّيوطي، والحاشية للإمام الصّاوي، دار الملاَّح، دمشق.
354 ـ حاشية ردّ المُحتار (ابن عابدين) مُحمَّد أمين، ط2، 1386 هـ ـ 1966 م.
355 ـ حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستوارد، تعريب عجاج نُويهض، تعليق شكيب أرسلان، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
356 ـ حتَّى يُغيِّروا ما بأنفسهم، جودت سعيد، مطبعة الحُسين، القاهرة.
357 ـ حركات التّجديد في الفكر الإسلامي، طارق البشري، العدد 82، مجلَّة المُسلم المُعاصر.
358 ـ حُرِّيَّة الرَّأي في الميدان السِّياسي في الإسلام، د. أحمد جمال، دار الوفاء، المنصورة.
359 ـ حضارة العرب، غوستاف لوبون، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
360 ـ حقُّ المعارضة السِّياسيَّة في المُجتمع الإسلامي، د. مُحسن عبد الحميد، دار إحسان.
361 ـ حُقوق أهل الذِّمَّة في الدَّولة الإسلاميَّة، أبو الأعلى المودودي، الاتِّحاد الإسلامي، دار القُرآن الكريم، بيروت.
362 ـ حُقوق الإنسان بين الشَّريعة الإسلاميَّة والقانون الغربي، مُحمَّد فتحي عُثمان، دار الشُّرُوق، بيروت، 1982 م.
363 ـ حُقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المُتَّحدة، مُحمَّد الغزالي، المكتبة التِّجاريَّة بمصر.
364 ـ حُقوق غير المُسلمين في الدَّولة الإسلاميَّة، د. إسماعيل الفاروقي، المُسلم المُعاصر عدد (26).
365 ـ حماس والمشروع الإسلامي البديل، رعد كامل الحيالي، دار الشُّورى، بيروت.
366 ـ حوار لا مُواجهة، أحمد كمال أبو المجد، دار الشُّرُوق، القاهرة.
367 ـ حول العُروبة والإسلام، الأستاذ طارق البشري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت.

368 - حول تشكيل العقل المُسلم، د. عماد الدِّين خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

369 - حول تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة في العصر الحديث، أبو الأعلى المودودي، دار الرُّشْد، الرِّياض.

370 - خاتم النَّبِيِّيْن ﷺ، الشّيخ مُحمَّد أبو زهرة، المكتبة العصريَّة، صيدا، بيروت.

371 - خصائص التَّشريع الإسلامي في السِّياسة، د. فتحي الدُّريني، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

372 - خصائص التَّشريع في السِّياسة والحُكْم، د. فتحي الدُّريني، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

373 - خلافة الإنسان بين العقل والنّصِّ، عبد المجيد النّجّار، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

374 - خلفيَّات الصِّراع بين الإسلاميِّيْن واللائكيِّيْن، عبد الله جاب الله، دار المعرفة، الجزائر.

375 - دبلوماسيَّة مُحمَّد، عون الشّريف قاسم، قسم التَّأليف والنَّشْر، جامعة الخرطوم.

376 - درء تعارض العقل والنّقل، ابن تيميَّة، دار الكنوز الأدبيَّة.

377 - دراسة في التّنمية السِّياسيَّة، السَّيِّد عبد المُطَّلب غانم، مكتبة نهضة الشّرق، القاهرة.

378 - دراسة في الفكر السِّياسي لحركة المُقاومة الإسلاميَّة (حماس)، جواد الحمد وإياد البرغوثي، مركز دراسات الشّرق الأوسط، عمَّان.

379 - دُعاة لا قضاة، حسن الهضيبي، مصر.

380 - دعوة الإسلام، روجيه جارودي، الدّار العالميَّة، بيروت.

381 - دور أهل الحلِّ والعَقْد في النّموذج الإسلامي لنظام الحُكْم، فوزي علي خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

382 - دور المنهج الإسلامي في تنمية الموارد البشريَّة، جمال مُحمَّد أحمد عبده، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

383 - دور حُرِّيَّة الرَّأي في الوحدة الفكريَّة بين المُسلمين، عبد المجيد النَّجَّار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

384 - رُؤية إسلاميَّة لنظريَّة الدَّولة، عبد الله جاب الله، دار الكلمة، 1416 هـ - 1995 م.

385 - ردود على أطروحات علمانيَّة، مُنير شفيق، النّاشر للطِّباعة، بيروت.

386 - رسالة إلى السُّلطان الملك النّاصر في شأن التّتار، ابن تيميَّة، دار النّدوة، بيروت.

387 - رسالة في القتال، ابن تيميَّة.

388 - رياض الصّالحين من كلام سَيِّد المُرسلين، لأبي زكريا محيي الدِّين يحيى بن شرف النّووي، تحقيق الأرناؤوط، دار المأمون للتُّراث، 1976 م.

389 - زاد المُستنير في علم التّفسير، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دمشق.

390 ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيِّم الجوزيَّة، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطَّبعة الرَّابعة عشرة، 1986 م.

391 ـ سُلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الرّبيع، دار الشّعب، القاهرة.

392 ـ سُنَن أبو داود، سُليمان بن الأشعث، المكتبة التِّجاريَّة الكُبرى، مصر، ط2، 1950.

393 ـ سيادة القانون بين الشَّريعة الإسلاميَّة والشَّرائع الوضعيَّة، عبد الله مرسي، المكتب المصري الحديث للطِّباعة والنَّشْر.

394 ـ سِيَر أعلام النُّبلاء، الإمام الذّهبي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

395 ـ شُبُهات حول الإسلام، مُحمَّد قُطْب، مكتبة وُهبة، القاهرة.

396 ـ شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، مكتبة القُدسي، القاهرة.

397 ـ شرح السّير الكبير، مُحمَّد بن الحسن، شرحه: السّرخسي، تحقيق صلاح الدِّين المُنجِّد، معهد المخطوطات بجامعة الدُّول العربيَّة، 1971 ـ 1972 م.

398 ـ شروط النَّهضة، مالك بن نبي، دار الفكر، القاهرة.

399 ـ صحيح سُنَن ابن ماجة، مُحمَّد ناصر الدِّين، المكتب الإسلامي، بيروت، الطَّبعة الأولى.

400 ـ صحيح مُسلم، مُسلَّم بن حجَّاج النّيسابوري، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط1.

401 ـ صراعنا مع اليهود في ضوء السِّياسيَّة الشَّرعيَّة، د. مُحمَّد عُثمان بشير، مكتبة الفلاح، الكُويت.

402 ـ صياغة العُلوم الاجتماعيَّة صياغة إسلاميَّة، د. إسماعيل الفاروقي، مجلَّة المُسلم المُعاصر، عدد (20)، 1979 م.

403 ـ ضوابط المصلحة في الشَّريعة الإسلاميَّة، د. مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1977 م.

404 ـ طبائع الاستبداد، عبد الرّحمن الكواكبي، مُؤسَّسة ناصر للثّقافة، القاهرة.

405 ـ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المكتبة التِّجاريَّة، القاهرة.

406 ـ ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، د. سفر بن عبد الرّحمن الحوالي.

407 ـ ظلام من الغرب، مُحمَّد الغزالي، دار النّهضة، مصر، القاهرة.

408 ـ عالميَّة الدّعوة الإسلاميَّة، علي عبد الحليم محمود، دار عُكاظ، السّعوديَّة.

409 ـ عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثّورة، بيان العسلي، دار النّفائس، بيروت.

410 ـ عدالة الصَّحابة، مُحمَّد محمود لطيف، رسالة دُكتوراه، جامعة بغداد، 2001 م.

411 ـ علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلاميَّة، د. علي جُمعة مُحمَّد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

412 ـ علم السِّياسة عن طريق النَّصِّ، حامد ربيع، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة.
413 ـ علم السِّياسة والتُّراث الإسلامي، سيف الدِّين عبد الفتَّاح، القاهرة.
414 ـ عُمَر بن الخطَّاب (الفاروق القائد) اللِّواء الرُّكْن محمود شيت خطَّاب، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، الطَّبعة الثَّانية.
415 ـ عُمَر بن الخطَّاب وأصول السِّياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطَّبعة الثَّانية، 1976 م.
416 ـ عمليَّة السَّلام في الشَّرق الأوسط أو تطبيقاتها على المسارَيْن الفلسطيني والأردني، جواد الحمد، عمَّان، الأردن.
417 ـ غياث الأمم في التياث الظّلم، أبو المعالي الجُوَيني، دار الدّعوة، الإسكندريَّة.
418 ـ غير المُسلمين في مُجتمع المُسلمين، د. يُوسف القرضاوي، مكتبة وُهبة، القاهرة.
419 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال، ابن رُشْد الحفيد، دار المعارف، مصر.
420 ـ فقه الاختلاف والمُستقبل الإسلامي، د. أحمد التُّويجري، المُسلم المُعاصر، السّنة (15)، العدد (60).
421 ـ فقه التّديُّن، فهماً وتنزيلاً، عبد المجيد النّجَّار، الزّيتونة للنَّشْر، الرّياض.
422 ـ فقه السِّيرة، أبو الحسن النّدوي.
423 ـ فقه السِّيرة، مُحمَّد الغزالي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، لُبنان.
424 ـ فقه السِّيرة، مُحمَّد سعيد رمضان البُوطي، دار الفكر، ط5، 1972 م.
425 ـ فقه المرحلة، د. حسن التُّرابي، كتاب الأمَّة، قطر، الكتاب التّاسع عشر.
426 ـ فلسفة الإسلام السِّياسيَّة ونظام الحُكْم فيه، مُحمَّد كامل ليلة، مطبعة دار النّذير، بغداد.
427 ـ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرّحمن، المُؤسَّسة الحديثة للنَّشْر، الرّباط.
428 ـ في الدُّستور، د. مُنذر الشّاوي، جامعة بغداد، 1964.
429 ـ في الدَّولة، د. مُنذر الشّاوي، مطبعة شفيق، بغداد.
430 ـ في العقيدة والشَّريعة ضدَّ مطاعن المُستشرقين، مُحمَّد الغزالي، دار الكُتُب الحديثة، القاهرة.
431 ـ في النِّظام السِّياسي للدَّولة الإسلاميَّة، د. مُحمَّد سليم العوَّا، المكتب المصري، القاهرة.
432 ـ في النِّظام السِّياسي للدَّولة الإسلاميَّة، د. مُحمَّد سليم العوَّا، دار الشُّرُوق، ط1، 1989.
433 ـ في النّقد الذّاتي، خالص جلبي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.
434 ـ في ظلال القُرآن، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق، بيروت، الطَّبعة الثَّانية.
435 ـ قصَّة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة مُحمَّد بدران، مطابع الدّجوي عابدين، القاهرة، مصر.

436 ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزّ بن عبد السَّلام، دار الجيل، بيروت.
437 ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عزّ الدِّين بن عبد السَّلام، مطبعة الاستقامة، القاهرة.
438 ـ قواعد نظام الحُكْم في الإسلام، د. محمود الخالدي، مكتبة المُحتسب، عمَّان.
439 ـ كتاب الأمير، نيقولا ميكيافيللي، مطبعة المعارف، مصر.
440 ـ كتاب الجهاد، عبد الله بن المُبارك، مجمع البُحوث الإسلاميَّة، القاهرة.
441 ـ لا صليبيَّة بعد اليوم، د. يُوسف حُبِّي، مجلَّة الفكر المسيحي، العدد 317 ـ 318، تصدر عن الآباء الدّومينيكان في العراق.
442 ـ لسان العرب، جمال الدِّين مُحمَّد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت، 1973.
443 ـ لُعبة الأمم، مايلز كوبلاند.
444 ـ مُؤامرة اليهود على المسيحيَّة، إميل الخوري، دار العلم للملايين، بيروت.
445 ـ مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد عبد الله القلقشندي، وزارة الإرشاد، الكُويت.
446 ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المُسلمين؟، أبو الحسن النّدوي، مطبعة لجنة التَّأليف والنَّشْر.
447 ـ مباحث العلَّة في القياس عند الأصوليِّيْن، د. عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1986 م.
448 ـ مبادئ نظام الحُكْم في الإسلام، د. عبد الحميد مُتولِّي، الإسكندريَّة.
449 ـ مبادئ نظام الحُكْم في الإسلام، عبد الحميد مُتولِّي، المكتب المصري، القاهرة.
450 ـ مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطَّبعة الثَّالثة، 1982 م.
451 ـ مجموعة الوثائق السِّياسيَّة للعهد النّبوي والخلافة الرّاشدة، مُحمَّد حميد الله، دار الإرشاد، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1969 م.
452 ـ مُحمَّد في مكَّة، مونتجمري وات، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصريَّة، بيروت.
453 ـ محنة الأقلِّيَّات المُسلمة في العالم، مُحمَّد عبد الله السَّمَّان، الأمانة العامَّة للَّجنة العُليا للدّعوة الإسلاميَّة، القاهرة.
454 ـ مُختار الصّحاح، مُحمَّد بن أبي بكر الرَّازي، دار الكتاب العربي، بيروت.
455 ـ مدخل إلى علم السِّياسة، موريس أوفرجيه، ترجمة سامي الدّروبي، دار الجيل، بيروت.
456 ـ مدى اعتبار المصلحة في العمل الإسلامي، إياد هلال، دار النّهضة الإسلاميَّة، بيروت.
457 ـ مُراجعات في الفكر والدّعوة والحركة، الأستاذ عُمَر عُبيد حسنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطَّبعة الثَّانية، 1994 م.

458 ـ مُستقبل الإسلام السِّياسي، د. حامد عبد الله ربيع، المُنظَّمة العربيَّة للتّربية والثّقافة والعُلوم، بغداد.

459 ـ مُسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد مُحمَّد شاكر، دار صادر، بيروت.

460 ـ مشروع دُستور جمهوريَّة السُّودان، المجلس الوطني في جمهوريَّة السُّودان، 1998.

461 ـ مُشكلات الدّعوة والدّاعيَّة، فتحي يكن، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

462 ـ مُصطفى السِّباعي رجل فكر وقائد دعوة، عبد العزيز الحاج مُصطفى، دار عمَّار، عمَّان.

463 ـ معالم الدَّولة الإسلاميَّة، مُحمَّد سلامة مدكور، دار النّهضة العربيَّة، القاهرة.

464 ـ معركة الإسلام والرّأسماليَّة، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق، القاهرة.

465 ـ معركة التّبشير والإسلام، عبد الجليل شلبي، مُؤسَّسة الخليج العربي، القاهرة.

466 ـ معركتنا مع اليهود، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق، بيروت.

467 ـ مُعيد النِّعَم ومُبيد النِّقَم، عبد الوهاب السُّبكي، دار الكتاب العربي، القاهرة.

468 ـ مفهوم الإرهاب في الإسلام، مُصطفى منجود، دار الثّقافة العربيَّة، القاهرة.

469 ـ مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة، مُحمَّد الطّاهر بن عاشور، الشّركة التُّونسيَّة للنَّشْر، تُونس.

470 ـ مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها، علال الفاسي، مطبعة الرِّسالة، الرّباط.

471 ـ مقالات الإسلاميِّيْن واختلاف المُصلِّين، علي بن إسماعيل الأشعري، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، الطَّبعة الثَّالثة.

472 ـ مقالات الإسلاميِّيْن، أبو الحسن الأشعري، مكتبة النّهضة، مصر.

473 ـ مُقدِّمة ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون، مُؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

474 ـ مُقدِّمة في فقه الدَّولة، الشّيخ أحمد محجوب حاج نور، سلسلة رسائل البعث الحضاري، الخرطوم.

475 ـ ملامح الانقلاب في خلافة عُمَر بن عبد العزيز، د. عماد الدِّين خليل، الدّار العلميَّة، بيروت.

476 ـ ملامح الشُّورى في الدّعوة الإسلاميَّة، عدنان النَّحْوي، مطابع الفرزدق، الرِّياض، الطَّبعة الثَّانية، 1404 هـ ـ 1984 م.

477 ـ ملامح الفقه السِّياسي في الإسلام، مُحمَّد قاسم، مجلّة البصائر، العدد العاشر، السّنة الخامسة.

478 ـ من أصول الفكر السِّياسي الإسلامي، مُحمَّد فتحي عُثمان، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

479 ـ من أصول الفكر السِّياسي في الإسلام، د. مُحمَّد فتحي عُثمان.

480 ـ من هُنا نبدأ، خالد مُحمَّد خالد، مكتبة الخانجي، القاهرة.

481 ـ من هُنا نعلم، مُحمَّد الغزالي، مكتبة دار الكتاب العربي، القاهرة.
482 ـ مُناشدة لإقامة جامعة إسلاميَّة حديثة ضمن كتاب التّعليم الإسلامي أهدافه ومقاصده، سَيِّد مُعظم حسين.
483 ـ منهاج الإسلام في الحُكْم، مُحمَّد أسد، دار العلم للملايين، بيروت.
484 ـ منهاج الوصول في علم الأصول، القاضي البيضاوي.
485 ـ منهج الإسلام في الحرب والسِّلم، عُثمان جُمعة، مكتبة دار الأرقم، الكُويت.
486 ـ مُواطنون لا ذميُّون، فهمي هُويدي، دار الشُّرُوق، القاهرة.
487 ـ مُوجز الأحكام في علاقة المُسلمين ببعضهم وغيرهم في دار الحرب، دار المهدي، القاهرة.
488 ـ مُوجز تاريخ تجديد الدِّين، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، بيروت.
489 ـ موسوعة الفقه السِّياسي، فُؤاد مُحمَّد النّادي، منشورات جامعة صنعاء، اليمن.
490 ـ موسوعة القواعد الفقهيَّة، مُحمَّد صدقي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.
491 ـ نحو مُجتمع إسلامي، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق، بيروت.
492 ـ نشأة الدَّولة الإسلاميَّة، د. عون الشّريف قاسم، دار الكتاب اللُّبناني، بيروت.
493 ـ نصب الرّاية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يُوسف الحنفي الزّيلعي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، الطَّبعة الثّالثة، 1987 م.
494 ـ نظام الإسلام، د. مُحمَّد المُبارك، دار الفكر، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1974 م.
495 ـ نظام الإسلام السِّياسي، مُحمَّد علي قُطْب، دار الوفاء، المنصورة.
496 ـ نظام الحُكْم في الإسلام، د. مُحمَّد فاروق النّبهان، مطبوعات جامعة الكُويت، الكُويت.
497 ـ نظام الحُكْم في الإسلام مُقارَناً بالنُّظُم المُعاصرة، محمود حلمي، دار الفكر العربي.
498 ـ نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، عُمَر عبيد حسنة، كتاب الأمَّة، قطر.
499 ـ نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، عُمَر عُبيد حسنة، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.
500 ـ نظرات مُعاصرة في فقه الجهاد، د. أحمد علي الإمام، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، سلسلة البعث الحضاري، الخرطوم.
501 ـ نظرة إسلاميَّة لأحوال العالم الإسلامي، مُحمَّد قُطْب.
502 ـ نظريَّات التّغيير، مُنير شفيق، دار عمَّار، عمَّان.
503 ـ نظريَّات التّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة، نصر مُحمَّد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
504 ـ نظريَّات التّنمية السِّياسيَّة المُعاصرة، نصر مُحمَّد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
505 ـ نظريَّة الضّرورة الشّرعيَّة، د. وُهبة الزُّحيلي، مُؤسَّسة الرِّسالة، بيروت.

506 ـ نظريَّة أبي الحسن الماوردي، جب، مقال نشر بالإنكليزيَّة في مجلَّة siamis cuitare I. July 1937.

507 ـ نظريَّة الإسلام وهديه في السِّياسة والقانون والدُّستور، أبو الأعلى المودودي، مطبعة الكتاب، القاهرة، 1951 م.

508 ـ نظريَّة التَّطوُّر السِّياسي، د. حامد ربيع، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة.

509 ـ نقد الخطَّاب الدِّيني، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة.

510 ـ نيل الأوطار، مُحمَّد بن علي بن مُحمَّد الشّوكاني، مكتبة الكُلِّيَّات الأزهريَّة، مصر.

511 ـ هذا الدِّين، سيِّد قُطْب، دار الشُّرُوق، بيروت.

512 ـ هكذا فلندعُ إلى الإسلام، مُحمَّد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق.

513 ـ واقع المُسلمين وسبيل النُّهوض بهم، أبو الأعلى المودودي، الدّار السّعوديَّة للنَّشْر والتّوزيع، جدَّة.

514 ـ وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.

515 ـ وعد كيسنجر، د. سفر بن عبد الرّحمن الحوالي. الطَّبعة الأولى.

516 ـ ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، فاروق عبد السَّلام، الطَّبعة الأولى.

وآخر دعوانا أنْ الحمد لله ربِّ العالمين

مُلحق رَقْم (1)

البُحوث والدِّراسات المُقترحة لتكوين (موسوعة الفقه السِّياسي الإسلامي)

تُمثِّل هذه الموضوعات مادَّة علميَّة ومنهجيَّة لمدرسة اجتهاد سياسي إسلامي مُعاصر ليكون تقنيناً منهجيّاً يُضاف إلى المُنجز من دراسات وأبحاث لتكوين موسوعة فقه سياسي إسلامي مُتكامل.

عناوين البُحوث والدِّراسات المُقترحة:

1 ـ أثر الاستحسان في تأصيل قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

2 ـ أثر الاجتهاد على قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

3 ـ أثر الفقه السُّلطاني في تأصيل الفقه السِّياسي الإسلامي.

4 ـ أثر الفقه السِّياسي الإسلامي في تعميق ظاهرة التّنمية البشريَّة.

5 ـ أثر علم الكلام على ظاهرة الفقه السِّياسي الإسلامي.

6 ـ أثر مدرسة الحديث في تأصيل السِّياسة الشّرعيَّة.

7 ـ أثر مناهج التّعليم الدِّيني على ظاهرة الوعي السِّياسي لطَلَبَة العلم الدِّيني.

8 ـ أصول النِّظام النِّيابي في السِّياسة الشّرعيَّة.

9 ـ أهل الشُّورى في الإسلام، خصائصهم ووظائفهم.

10 ـ الاستعمار والفقه السِّياسي الإسلامي.

11 ـ الإعلام الدِّيني ومدرسة الفقه السِّياسي الإسلامي.

12 ـ الثّوابت والمُتغيِّرات في الفقه السِّياسي الإسلامي.

13 ـ الحُدود الفقهيَّة لحُرِّيَّة الرّأي.

14 ـ العمليَّات الاستشهاديَّة وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.

15 ـ الفقه السِّياسي الإسلامي بين الإقليميَّة والعالميَّة.

16 ـ الفقه السِّياسي الإسلامي ومُنظَّمة الأمم المُتَّحدة.
17 ـ الفقه السِّياسي بين القُرآن الكريم والعهد الجديد.
18 ـ الفقه السِّياسي بين القُرآن الكريم والعهد القديم.
19 ـ الفقه السِّياسي عند أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ.
20 ـ الفقه السِّياسي عند الإمام الغزالي.
21 ـ الفقه السِّياسي عند الإمام الماوردي.
22 ـ الفقه السِّياسي عند الشّيخ عبد القادر الكيلاني.
23 ـ الفقه السِّياسي عند الشّيخ مُحمَّد الغزالي.
24 ـ الفقه السِّياسي عند الشّيعة.
25 ـ الفقه السِّياسي عند المدرسة الظّاهريَّة.
26 ـ الفقه السِّياسي عند خالد بن الوليد ﷺ.
27 ـ الفقه السِّياسي عند شيخ الإسلام ابن تيميَّة.
28 ـ الفقه السِّياسي عند صلاح الدِّين الأيُّوبي.
29 ـ الفقه السِّياسي عند عُثمان بن عفَّان ﷺ.
30 ـ الفقه السِّياسي عند عليّ بن أبي طالب ﷺ.
31 ـ الفقه السِّياسي عند عُمَر بن الخطَّاب ﷺ.
32 ـ الفقه السِّياسي عند مُعاوية بن أبي سُفيان.
33 ـ الفقه السِّياسي عند يُوسف القرضاوي.
34 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي إبراهيم عليه السّلام.
35 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي عيسى عليه السّلام.
36 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي مُوسى عليه السّلام.
37 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي نُوح عليه السّلام.
38 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي يُوسف عليه السّلام.
39 ـ الفقه السِّياسي في رسالة النّبي يُونس عليه السّلام.
40 ـ الفقه السِّياسي في كتاب (في ظلال القُرآن).
41 ـ الفقه السِّياسي للمرأة المُسلمة.
42 ـ الفقه السِّياسي وأسباب التّباين بين اليهود والنّصارى.

43 ـ الفقه السِّياسي وقواعد الحرب.
44 ـ الفقه السِّياسي وقواعد السّلام.
45 ـ المسألة الطّائفيَّة في ميزان الفقه السِّياسي الإسلامي.
46 ـ المسيحيَّة والصّليبيَّة... المُؤتلف والمُختلف.
47 ـ الموقف من القياس وأثره على قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.
48 ـ الوثائق والمُعاهدات في الدّولة العبّاسيَّة.
49 ـ اليهوديَّة والصّهيونيَّة، صُورتان مُتضادَّتان أم مُتطابقتان؟.
50 ـ بين الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، دراسة مُقارَنة.
51 ـ ضوابط التّحالف السِّياسي في الإسلام.
52 ـ ضوابط الدُّستور الإسلامي ومُوجباته.
53 ـ ظاهرة الحوار في الفقه السِّياسي الإسلامي؛ أهدافها وحدودها وآليَّاتها.
54 ـ فقه الاجتماع السِّياسي عند ابن خلدون مُقارَناً بنظريَّات الاجتماع السِّياسي.
55 ـ قواعد التّفسير السِّياسي للقُرآن الكريم.
56 ـ قواعد الدِّبلوماسيَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي.
57 ـ قواعد الفقه السِّياسي في السُّنَّة المُطهَّرَة.
58 ـ قواعد المنطق والفقه السِّياسي الإسلامي.
59 ـ لِمَنْ السِّيادة في الفقه السِّياسي الإسلامي؟
60 ـ مدارس الاستشراق والفقه السِّياسي الإسلامي.
61 ـ مدرسة الرّأي وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.
62 ـ معالم الحُكومة الإسلاميَّة وأهدافها.
63 ـ مقاصد الشّريعة وقواعد الفقه السِّياسي الإسلامي.
64 ـ نحو مشروع تعدُّديَّة إسلاميَّة منهجيَّة.
65 ـ نحو منهج عملي لأَسْلَمَة علم السِّياسة.
66 ـ نظريَّة الضّرورة السِّياسيَّة... القواعد والضّوابط.
67 ـ وزارة التّفويض في الفقه السِّياسي الإسلامي؛ دورها وحُدودها.
68 ـ وزارة التّنفيذ في الفقه السِّياسي الإسلامي؛ دورها وحُدودها.

مُلحق رَقْم (2)

مُقَرَّرَات قسم السِّياسة الشَّرعيَّة (أَسْلَمَةُ علم السِّياسة) مُعَدَّل عن مُقَرَّرَات العُلوم السِّياسيَّة

1 ـ مُقدِّمة في علم السِّياسة الشَّرعيَّة :

مُقدِّمة في تعريف علم السِّياسة الشَّرعيَّة ودراسة موجزة لتطوُّر الفكر السِّياسي الإسلامي والمُؤسَّسات السِّياسيَّة والعلاقات الشَّرعيَّة الدّوليَّة في الفقه السِّياسي الإسلامي .

2 ـ أنظمة سياسيَّة مُقارَنة :

تحليل المفاهيم الأساسيَّة في الدِّراسات المُقارَنة ، وتشمل دراسة المُنتظم السِّياسي : بُنيته ووظائفه ، وعلى تصنيف الأنظمة السِّياسيَّة والمُقارَنة بين عدد منها في مناطق مُختلفة من العالم مع قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي .

3 ـ الفكر السِّياسي :

دراسة النَّظريَّات والأفكار السِّياسيَّة المُتباينة لمُفكِّري العصرَيْن اليُوناني والرُّوماني القديم ، والعصر المسيحي الوسيط حتَّى بداية عصر النّهضة .

4 ـ الدِّبلوماسيَّة الحديثة :

مُقدِّمة عن نشأة الدِّبلوماسيَّة وتطوُّرها التّاريخي ودراسة الأصول والقواعد الحديثة التي تُنظِّم المُمارسة الدِّبلوماسيَّة ، والشّخصيَّات والأجهزة التي تقوم بها في الدّاخل والخارج .

5 ـ مُقدِّمة في العلاقات الدّوليَّة :

دراسة لطبيعة المُجتمع الدّولي المُعاصر والعوامل والظَّواهر الرّئيسيَّة المُؤثِّرة فيه ، واستعراض النَّظريَّات والمفاهيم الرّئيسيَّة للعلاقات الدّوليَّة ، وتحليل صُنْع السِّياسة الخارجيَّة والتّنظيمات والتّكتُّلات الدّوليَّة المُعاصرة .

6. تطوُّر السِّياسة الدّوليَّة :

عرض شمائل للسِّمات الرّئيسيَّة مُنذ مُؤتمر فيينا عام 1815 م ، وحتَّى نهاية الحرب العالميَّة الثَّانية ، ويشمل ذلك بروز القوى الجديدة في السِّياسة الدّوليَّة في القرنين التّاسع عشر والعشرين ، تطوُّر المُنتظم الدّولي والتّحالُفات ، والظّاهرة الاستعماريَّة والمسألة الشّرقيَّة ، والعوامل التي أدَّت إلى نشوب الحربَيْن العالميَّتَيْن الأولى والثَّانية ونتائجهما .

7. التَّطوُّر السِّياسي للدُّول العربيَّة :

تشتمل المادَّة على دراسة التَّطوُّر السِّياسي للدُّول العربيَّة والمُشكلات التي واجهت بناءها وأثر الإسلام في ذلك ، ودور البترول في التّنمية .

8. تطوُّر السِّياسة الدّوليَّة الإسلاميَّة :

دراسة تحليليَّة لتطوُّر السِّياسة الدّوليَّة الإسلاميَّة وعلاقاتها مع الدُّول الأخرى مُنذ ظهور الدَّولة الإسلاميَّة وحتَّى وقتنا الرّاهن .

9. الفكر السِّياسي الإسلامي :

دراسة الخصائص المُميِّزة للفكر السِّياسي الإسلامي مع إبراز دور المُفكِّرين المُسلمين الأوائل ، والاهتمام بالحركات الإصلاحيَّة الحديثة .

10. الفكر السِّياسي العربي الحديث :

دراسة تحليليَّة لأهمِّ التَّيَّارات الفكريَّة والسِّياسيَّة الحديثة والمُعاصرة في الوطن العربي .

11. مشروع بحث :

تُقَدِّمُ هذه المادَّة تعريفاً بالعلم وأهمِّيَّته وأهدافه ومُسلَّماته مع تحديد أُسُس البحث العلمي وتوضيح مراحل تطوُّره وأدواته ، ومناهجه وخُطواته ، مع بعض التّطبيقات العمليَّة لكتابة البُحوث في العُلوم السِّياسيَّة .

12. التّنمية السِّياسيَّة :

دراسة الخصائص السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثّقافيَّة للدُّول النَّامية ، ودراسة مفاهيم واتِّجاهات التّنمية السِّياسيَّة ، ونظريَّات التّنمية والتَّحديث والتّبعيَّة . وتحليل لتجارب التّنمية السِّياسيَّة في بعض الدُّول الآسيويَّة والأفريقيَّة وأمريكا اللاَّتينيَّة .

13 ـ الفكر العربي :

دراسة النَّظريَّات والأفكار السِّياسيَّة المُتباينة لمُفكِّري العُصور الحديثة في الغرب حتَّى الوقت الحاضر.

14 ـ النَّظريَّة السِّياسيَّة التّحليليَّة :

دراسة وتحليل الظَّواهر السِّياسيَّة بشكل علمي، مُعتمدة في ذلك على المناهج العلميَّة المُختلفة كمنهج تحليل النِّظام، المنهج الوظيفي، والمنهج السُّلوكي، وغيرها، بقصد تفسير تلك الظَّواهر السِّياسيَّة والوصول لقوانين عامَّة تحكم العلاقات والتّفاعلات بين المُتغيِّرات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة بقصد التَّنبُّؤ بالقرارات السِّياسيَّة.

15 ـ السِّياسات الاقتصاديَّة :

دراسة عامَّة وشاملة للظّواهر الاقتصاديَّة الدّوليَّة المُؤثِّرة في السِّياسات العالميَّة؛ ومن أهمِّها المُساعدات الخارجيَّة، التّسهيلات الماليَّة، المديونيَّة الدّوليَّة، الشّركات المُتعدِّدة الجنسيَّات، أزمة الطَّاقة، الأمن الغذائي، وحوار الشّمال والجنوب، ومُؤسَّسات العون الدّوليَّة الإقليميَّة، والنِّظام الاقتصادي الدّولي الجديد.

16 ـ التّنظيم العالمي :

دراسة النَّظريَّات العامَّة لفكرة التّنظيم الدّولي والتَّطوُّر التّاريخي لإنشاء المُنظَّمات الدّوليَّة المُختلفة مُنذ عصبة الأمم، مع التّركيز على الأمم المُتَّحدة ووكالاتها المُختلفة ومُستقبل التّنظيم الدّولي.

17 ـ الأنظمة السِّياسيَّة في العالم العربي ودُول الجوار :

دراسة تطوُّر الدَّولة والنِّظام السِّياسي لعدد من الدُّول العربيَّة ولبعض الدُّول المُجاورة مثل إيران، وتُركيًا، ودراسة المُكوِّنات المُختلفة للدُّول العربيَّة مثل المُكوِّنات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة والثّقافيَّة والاجتماعيَّة للهياكل والوحدات السِّياسيَّة القائمة ونُظُم الحُكْم فيها، وكذلك دراسة القوى السِّياسيَّة الفاعلة فيها وتأثيرها على سياساتها الدّاخليَّة والخارجيَّة.

18 ـ العلاقات بين الدُّول العربيَّة :
دراسة نشأة الـدُّول العربيَّة الحديثة ، وتطوُّر المُنتظم الإقليمي مُنذ الحرب العالميَّة الأولى ، مع استعراض لتطوُّر العلاقات بينها ، والعوامل المُؤثِّرة في تلك العلاقـات ، ودراسة مفهوم الأمن القومي العربي بأبعاده المُختلفة .

19 ـ العلاقات الدّوليَّة في الإسلام :
دراسة لمفهوم العلاقات الدّوليَّة في الإسلام والمبادئ العامَّة التي تقوم عليها العلاقات في حالتَيْ الحرب والسِّلْم .

20 ـ نظام الحُكْم في الإسلام :
دراسة لمصادر نظام الحُكْم في الإسلام مع شرح المبادئ العامَّة التي يقوم عليها ، والتّركيز على مفهوم الدَّولة والخلافة .

21 ـ التّحليل السِّياسي القياسي :
تهدف هذه المادَّة إلى ربط التّحليل السِّياسي بالاتِّجاهات القياسيَّة المُختلفة والمُستخدمة ـ عادة ـ لوصف وتحليل البيانات والمعلومات المُتعلِّقة بالظَّواهر السِّياسيَّة ، كما ستُعنى المادَّة باستخدام الحسابات الشَّخصيَّة وبعض الحزَم الإحصائيَّة ذات العلاقة بتحليل وتفسير الظَّواهر والأحداث السِّياسيَّة .

22 ـ السِّياسة الخارجيَّة المُقارَنة :
دراسة للسِّياسات الخارجيَّة للدّول الدّائمة العضويَّة في مجلس الأمن مع التّركيز على تأثير العوامل الدّاخليَّة والمسائل الدّوليَّة المُعاصرة كأوضاع التّوازن الدّولي الرّاهنة ، القُطْبيَّة والصِّراع ، والصِّراع بين الكتل ، التّعايش وسياسة الوفاق الدّولي ، والملامح الجديدة في السِّياسة الدّوليَّة .

23 ـ تحليل السِّياسة العامَّة :
تهتمُّ هذه المادَّة بدراسة وتحليل عمليَّة صُنْع السِّياسة العامَّة والمُتغيِّرات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة التي تُؤثِّر عليها ، كما تتناول تأثير طبيعة النِّظام السِّياسي والأيديولوجي والقوى والتّكتُّلات السِّياسيَّة المُختلفة على عمليَّة صُنْع السِّياسة العامَّة ، واعتبارات تفاعل القوى المُؤسِّسَة والقاعدة التّنظيميَّة والمعلوماتيَّة وفعَّاليَّة الأداء .

24 ـ التّنظيم الإقليمي:

مُقدِّمة عن نشأة تطوُّر التّنظيم الإقليمي وعلاقته بـالتّنظيم، ودراسـة أهـمِّ المُنظَّمـات الإقليميَّة مع التّركيز على جامعة الدُّول العربيَّة.

25 ـ المُشكلات الدّوليَّة المُعاصرة:

عرض شامل لظاهرة ونظريَّات الصِّراع، السِّياسة الدّوليَّة في عصر المُجابهة (الحـرب الباردة)، الاستيراتيجيَّة الأمريكيَّـة والسُّـوفيتيَّة في العصـر النّـووي، الصّـين الشَّـعبيَّة والاستيراتيجيَّة الدّوليَّة، نـزع السّـلاح والرّقابـة علـى التّسـلُّح، الوفـاق الأمريكـي ـ السّوفييتي وخطر انتشار الأسلحة النّوويَّـة، الأمـن الأوروبـي وصـراع المعسـكرَيْن، وبعض المُشكلات الدّوليَّة الرّاهنة.

26 ـ السِّياسة الخارجيَّة للدُّول العربيَّة:

دراسة للتّطوُّر التّاريخي للسِّياسة الخارجيَّة للدُّول العربيَّة مُنذ بدايات القرن الماضي.

27 ـ التَّطوُّر السِّياسي لدُول الخليج وجنوب الجزيرة العربيَّة:

دراسـة النُّظُـم السِّياسـة في دول الخليـج العربـي واليمــن، وتـاريخ نُشـوء كياناتـها السِّياسيَّة ومراحل تطوُّرها، وخصائصها المُمـيَّزة، وسياسـاتها الخارجيَّـة، ومُناقشـة الأهمِّيَّة الاقتصاديَّة والاستراتيجيَّة لمنطقة الخليج العربي وجنوب الجزيرة العربيَّة.

28 ـ القضيَّة الفلسطينيَّة:

دراسة القضيَّة الفلسطينيَّة بأبعادها المُختلفة مع التّركيز علـى حركـة التّحـرُّر العربـي ـ الفلسطيني، ودراسة الكيان الصّهيوني بقواه السِّياسـيَّة والعسـكريَّة، وتـأثير القـوى الأجنبيَّة في الصِّراع العربي ـ الصّهيوني.

29 ـ دراسات سياسة إقليميَّة / أمريكا الشّماليَّة:

دراسة لإقليم أمريكا الشّماليَّة والتَّطوُّر السِّياسي والبنى السِّياسيَّة لكُلٍّ من الولايـات المُتَّحـدة الأمريكيَّـة وكندا، ومـع التّركـيز علـى التّفـاعل بـين الدّولتَيْـن كلتَيْـهما وعلاقاتهما الخارجيَّة.

30 ـ دراسات سياسة إقليميَّة / إفريقيا:

دراسة بعض أنظمة الحُكْم في إفريقيا، وكذلك المُؤسَّسات والبنى السِّياسيَّة لعدد مـن هذه الدُّول، مع الإشارة إلى بعض القضايا الخاصَّة بإفريقيا وعلاقاتها الخارجيَّة.

31- دراسات سياسة إقليميَّة / شرق آسيا :
دراسة البنى السِّياسيَّة لبعض الدُّول في شرق آسيا وتفاعلاتها الإقليميَّة والدّوليَّة .

32- دراسات سياسيَّة إقليميَّة / روسيا وأوروبا الشّرقيَّة :
دراسة التَّطوُّر والتّحوُّل في المُؤسَّسات والبنى السِّياسيَّة في روسيا وعدد من دُول أوروبا الشّرقيَّة وتفاعلاتها الإقليميَّة .

33- دراسات سياسيَّة إقليميَّة / أوروبا الغربيَّة :
دراسة سياسة التَّطوُّر السِّياسي والبنى السِّياسيَّة في عدد من الدُّول الرّئيسيَّة في أوروبا الغربيَّة ، وتأثير ذلك على التّكتُّلات الدّوليَّة .

34- دراسات سياسيَّة إقليميَّة / أمريكا اللاَّتينيَّة :
دراسة التَّطوُّر السِّياسي للبنى والقوى السِّياسيَّة في عدد من دُول أمريكا اللاَّتينيَّة ، وتفاعلاتها الإقليميَّة والدّوليَّة .

35- العلاقات بين الدُّول الإسلاميَّة :
تتناول هذه المادَّة التَّعريف بالدُّول الإسلاميَّة ، والعوامل الجَغرافيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة المُؤثِّرة في علاقاتها ببعضها البعض ، وتتضمَّن عرضاً للتّطوُّر التّاريخي لتلك العلاقات ، مع التّركيز على أُسُس العلاقات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة المُعاصرة ، وعلى القضايا الرّئيسيَّة والأُطُر التّنظيميَّة لتلك العلاقات .

36- مشروع تخرُّج :
دراسة مُستقلَّة في هيئة بحث يُعدُّه الطَّالب تحت إشراف أحد أعضاء هيئة التّدريس بالقسم في موضوع مُحَدَّد .

الميثاق العربي لحُقوق الإنسان اعتُمد ونُشر على الملأ بمُوجب قرار مجلس جامعة الدُّول العربيَّة 5427 المُؤرَّخ في 15 سبتمبر 1997

نصوص الميثاق

الدِّيباجة:

إنَّ حُكومات الدُّول العربيَّة الأعضاء في جامعة الدُّول العربيَّة .

انطلاقاً من إيمان الأمَّة العربيَّة بكرامة الإنسان مُنذ أنْ أعزَّها الله بأنْ جعل الوطن العربي مهد الدّيانات وموطن الحضارات التي أكَّدت حقَّه في حياة كريمة على أُسُس من الحُرِّيَّة والعدل والسّلام .

وتحقيقاً للمبادئ الخالدة التي أرستها الشّريعة الإسلاميَّة والدّيانات السّماويَّة الأخرى في الأخوَّة والمُساواة بين البشر .

واعتزازاً منها بما أرستهُ عبر تاريخها الطّويل من قيم ومبادئ إنسانيَّة كان لها الدّور الكبير في نَشْر مراكز العلم بين الشّرق والغرب ، ممَّا جعلها مقصداً لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثّقافة والحكمة .

وإذْ بقي الوطن العربي يتنادى من أقصاه إلى أقصاه حفاظاً على عقيدته ، مُؤمناً بوحدته ، مُناضلاً دون حُرِّيَّته ، مُدافعاً عن حقّ الأمم في تقرير مصيرها ، والحفاظ على ثرواتها ، وإيماناً بسيادة القانون ، وأنَّ تمتُّع الإنسان بالحُرِّيَّة والعدالة وتكافؤ الفُرص هو معيار أصالة أيِّ مُجتمع .

ورفضاً للعُنصريَّة والصّهيونيَّة اللّتَيْن تُشكّلان انتهاكاً لحُقوق الإنسان وتهديداً للسّلام العالمي .

وإقراراً بالارتباط الوثيق بين حُقوق الإنسان والسَّلام العالمي .

وتأكيداً لمبادئ ميثاق الأمم المُتَّحدة والإعلان العالمي لحُقوق الإنسان وأحكام العهدَيْن الدّوليَّيْن للأمم المُتَّحدة بشأن الحُقوق المَدَنيَّة والسِّياسيَّة والحُقوق الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثّقافيَّة ، وإعلان القاهرة حول حُقوق الإنسان في الإسلام ، ومصداقاً لكُلِّ ما تقدَّم ، اتفَّقت على ما يلي :

القسم الأوَّل:

المادَّة 1 : أ ـ لكافَّة الشُّعوب الحقُّ في تقرير المصير والسّيطرة على ثرواتها ومواردها الطّبيعيَّة ، ولها ـ استناداً لهذا الحقّ ـ أنْ تُقرِّر ـ بحُرِّيَّة ـ نمطَ كيانها السِّياسي ، وأنْ تُواصل ـ بحُرِّيَّة ـ تنميتها الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثّقافيَّة .

ب ـ إنَّ العُنصريَّة والصّهيونيَّة والاحتلال والسَّيطرة الأجنبيَّة هي تَحَدٍّ للكرامة الإنسانيَّة ، وعائق أساسي يحول دون الحُقوق الأساسيَّة للشُّعوب ، ومن الواجب إدانة جميع مُمارساتها والعمل على إزالتها .

القسم الثَّاني:

المادَّة 2: تتعهَّد كُلُّ دولة طرف في هذا الميثاق بأنْ تكفل لكُلِّ إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسُلطتها حقَّ التَّمتُّع بكافَّة الحُقوق والحُرِّيَّات الواردة فيه دون أيِّ تمييز بسبب العُنصر، أو اللَّون، أو الجنس، أو اللُّغة، أو الدِّين، أو الرَّأي السِّياسي، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثَّروة، أو الميلاد، أو أيِّ وضع آخر، دون أيِّ تفريق بين الرِّجال والنِّساء.

المادَّة 3: أ ـ لا يجوز تقييد أيّ من حُقوق الإنسان الأساسيَّة المُقَرَّرة أو القائمة في أيَّة دولة طرف في هذا الميثاق استناداً إلى القانون، أو الاتِّفاقيَّات، أو العُرْف، كما لا يجوز التّحلُّل منها بحُجَّة عدم إقرار الميثاق لهذه الحُقوق، أو إقرارها بدرجة أقلّ.

ب ـ لا يجوز لأيَّة دولة طرف في هذا الميثاق التحلُّل من الحُرِّيَّات الأساسيَّة الواردة فيه، والتي يستفيد منها مُواطنو دولة أخرى تتعامل وتلك الحُرِّيَّات بدرجة أقلّ.

المادَّة 4: أ ـ لا يجوز فرض قُيود على الحُقوق والحُرِّيَّات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى ما ينصُّ عليه القانون ويُعتبَر ضروريّاً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيَّيْن، أو النِّظام العامّ، أو الصّحَّة العامَّة، أو الأخلاق، أو حُقوق وحُرِّيَّات الآخرين.

ب ـ يجوز للدُّول الأطراف في أوقات الطَّوارئ العامَّة التي تُهَدِّد حياة الأمَّة أنْ تَتَّخذ من الإجراءات ما يحلّها من التزامها طبقاً لهذا الميثاق إلى المدى الضّروري الذي تقتضيه ـ بدقَّة ـ مُتطلَّبات الوضع.

ج ـ لا يجوز ـ بأيِّ حال ـ أنْ تُمَسَّ تلك القيودُ، أو أنْ يشملَ هذا التحلُّلُ الحُقوقَ والضّمانات الخاصَّة بحظر التّعذيب، والإهانة، والعودة إلى الوطن، واللُّجوء السِّياسي، والمُحاكمة، وعدم جواز تكرار المُحاكمة عن ذات الفعل، وشرعيَّة الجرائم والعُقوبات.

المادَّة 5: لكُلِّ فرد الحقُّ في الحياة، وفي الحُرِّيَّة، وفي سلامة شخصه، ويحمي القانونُ هذه الحُقوقَ.

المادَّة 6: لا جريمة ولا عقوبة إلاَّ بنصٍّ قانوني، ولا عُقوبة على الأفعال السّابقة لصُدور ذلك النَّصِّ، وينتفع المُتَّهم بالقانون اللاَّحق إذا كان في صالحه.

المادَّة 7: المُتَّهم بريء إلى أنْ تثبت إدانته بمُحاكمة قانونيَّة تُؤمِّن له فيها الضّمانات الضّروريَّة للدِّفاع عنه.

المادَّة 8: لكُلِّ إنسان الحقُّ في الحُرِّيَّة والسّلامة الشّخصيَّة، فلا يجوز القَبْض عليه، أو حَجْزه، أو إيقافه بغير سَنَد من القانون، ويجب أنْ يُقدَّم إلى القضاء دون إبطاء.

المادَّة 9: جميع النّاس مُتساوون أمام القضاء، وحقُّ التّقاضي مكفولٌ لكُلِّ شخص على إقليم الدّولة.

المادَّة 10: لا تكون عُقوبة الإعدام إلاَّ في الجنايات البالغة الخُطورة، ولكُلِّ محكوم عليه بالإعدام الحقُّ في طَلَب العفو، أو تخفيض العُقوبة.

المادَّة 11: لا يجوز - في جميع الأحوال - الحُكْم بعقُوبة الإعدام في جريمة سياسيَّة.

المادَّة 12: لا يجوز تنفيذ حكْم الإعدام فيمَنْ يقلُّ عمره عن ثمانية عشر عاماً، أو في امرأة حامل حتَّى تضع حملها، أو على أمٍّ مُرضع إلاَّ بعد انقضاء عامَيْن على تاريخ الولادة.

المادَّة 13: أ - تحمي الدُّول الأطراف كُلَّ إنسان على إقليمها من أنْ يُعَذَّبَ بدنيَّاً، أو نفسيَّاً، أو أنْ يُعامَل مُعاملة قاسية، أو لا إنسانيَّة، أو مُهينة، أو حاطَّة بالكرامة، وتتَّخذ التّدابير الفعَّالة لمَنْع ذلك، وتُعتبر مُمارسة هذه التّصرُّفات أو الإسهام فيها جريمة يُعاقَب عنها.

ب - لا يجوز إجراء تجارب طبِّيَّة أو علميَّة على أيِّ إنسان دون رضائه الحُرِّ.

المادَّة 14: لا يجوز حَبْس إنسان ثبت إعساره عن الوفاء بدَين أو أيِّ التزام مَدَني.

المادَّة 15: يجب أنْ يُعامَل المحكوم عليهم بعقُوبة سالبة للحُرِّيَّة مُعاملة إنسانيَّة.

المادَّة 16: لا تجوز مُحاكمة شخص عن جُرم واحد مرَّتَيْن، ولمَنْ تُتَّخذ ضدَّه هذه الإجراءات أنْ يطعن في شرعيَّتها، ويطلب الإفراج عنه، ولمَنْ كان ضحيَّة القبض أو الإيقاف - بشكل غير قانوني - الحقّ في التّعويض.

المادَّة 17: للحياة الخاصَّة حُرمتها، المساس بها جريمة، وتشمل هذه الحياة الخاصَّة خُصوصيَّات الأسرة، وحُرمة المسكن، وسرِّيَّة المُراسلات، وغيرها من وسائل الاتِّصالات الخاصَّة.

المادَّة 18: الشَّخصيَّة القانونيَّة صفة مُلازمة لكُلِّ إنسان.

المادَّة 19: الشَّعب مصدر السُّلطات، والأهليَّة السِّياسيَّة حَقٌّ لكُلِّ مُواطن رشيد يمارسه طبقاً للقانون.

المادَّة 20: لكُلِّ فرد مُقيم على إقليم دولة حُرِّيَّة الانتقال واختيار مكان الإقامة في أيِّ جهة من هذا الإقليم في حُدود القانون.

المادَّة 21: لا يجوز - بشكل تعسُّفي أو غير قانوني - مَنْع المُواطن من مُغادرة أيِّ بلد عربي بما في ذلك بلده، أو فَرْض حَظْر على إقامته في جهة مُعيَّنة، أو إلزامه بالإقامة في أيِّ جهة من بلده.

المادَّة 22: لا يجوز نفي المُواطن من بلده، أو مَنْعه من العودة إليه.

المادَّة 23: لكُلِّ مواطن الحقُّ في طَلَب اللُّجوء السِّياسي إلى بلاد أخرى هَرَباً من الاضطهاد، ولا ينتفع بهذا الحقِّ مَنْ سبق تتبُّعه من أجل جريمة عاديَّة تهمُّ الحقَّ العامَّ، ولا يجوز تسليم اللاَّجئين السِّياسيِّيْن.

المادَّة 24: لا يجوز إسقاط الجنسيَّة الأصليَّة عن المُواطن بشكل تعسُّفي، ولا يُنكَر حَقُّه في اكتساب جنسيَّة أخرى بغير سَنَد قانوني.

المادَّة 25: حقُّ الملكيَّة الخاصَّة مكفول لكُلِّ مُواطن، ويُحَظَّر - في جميع الأحوال - تجريد المُواطن من أمواله كُلِّها - أو بعضها - بصُورة تعسُّفيَّة أو غير قانونيَّة.

المادّة 26: حُرِّيَّة العقيدة والفكر والرّأي مكفولة لكُلِّ فرد.

المادّة 27: للأفراد ـ من كُلِّ دين ـ الحقُّ في مُمارسة شعائرهم الدِّينيَّة، كما لهم الحقُّ في التّعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة، أو المُمارسة، أو التّعليم، وبغير إخلال بحُقوق الآخرين، ولا يجوز فَرْض أيَّة قُيود على مُمارسة حُرِّيَّة العقيدة والفكر والرّأي إلاَّ بما نصَّ عليه القانون.

المادّة 28: للمُواطنين حُرِّيَّة الاجتماع، التجمُّع بصورة سلميَّة، ولا يجوز أنْ يُفرض من القيود على مُمارسة أيّ من هاتَيْن الحُرِّيَّتَيْن إلاَّ ما تستوجبه دواعي الأمن القومي، أو السَّلامة العامَّة، أو حماية الآخرين وحُرِّيَّاتهم.

المادّة 29: تكفل الدّولةُ الحقَّ في تشكيل النّقابات، والحقَّ في الإضراب؛ في الحُدود التي ينصُّ عليها القانون.

المادّة 30: تكفل الدّولةُ لكُلِّ مُواطن الحقَّ في عمل يضمن له مُستوى معيشيّاً يُؤمِّن المطالب الأساسيَّة للحياة، كما تكفل له الحقَّ في الضّمان الاجتماعي الشّامل.

المادّة 31: حُرِّيَّة اختيار العمل مكفولة، والسّخرة محظورة، ولا يُعَدُّ من قَبِل السّخرة إرغام الشّخص على أداء عمل تنفيذاً لحُكْم قضائي.

المادّة 32: تضمن الدّولة للمُواطنين تكافُؤَ الفُرص في العمل والأجرَ العادلَ والمُساواةَ في الأجور عن الأعمال المُتساوية القيمة.

المادّة 33: لكُلِّ مُواطن الحقُّ في شُغْل الوظائف العامَّة في بلاده.

المادّة 34: مَحْوُ الأمِّيَّة التزامٌ واجبٌ، والتّعليم حقٌّ لكُلِّ مُواطن، على أنْ يكون الابتدائي منه إلزاميّاً كَحَدٍّ أدنى وبالمجّان، وأنْ يكون كُلٌّ من التّعليم الثّانوي والجامعي ميسوراً للجميع.

المادّة 35: للمُواطنين الحقُّ في الحياة في مناخ فكري وثقافي يعتزُّ بالقوميَّة العربيَّة، ويُقدِّس حُقوق الإنسان، ويرفض التّفرقة العُنصريَّة والدِّينيَّة، وغير ذلك من أنواع التّفرقة، ويدعم القانون الدّولي وقضيَّة السّلام العالمي.

المادّة 36: لكُلِّ فرد حقُّ المُشاركة في الحياة الثقافيَّة، وحق التَّمتُّع بالأعمال الأدبيَّة والفنِّيَّة، وتوفير الفُرص له لتنمية مَلَكَاته الفنِّيَّة والفكريَّة والإبداعيَّة.

المادّة 37: لا يجوز حرمان الأقلِّيَّات من حقِّها في التَّمتُّع بثقافتها، أو اتِّباع تعاليم دياناتها.

المادّة 38: أ ـ الأسرة هي الوحدة الأساسيَّة للمُجتمع، وتتمتَّع بحمايته.

ب ـ تكفل الدّولةُ للأسرة والأمومة والطّفولة والشّيخوخة رعاية مُتميِّزة وحماية خاصَّة.

المادّة 39: للشّباب الحقُّ في أنْ تُتاح له أكبر فُرص التّنمية البدنيَّة والعقليَّة.

القسم الثّالث:

المادّة 40: أ ـ تنتخب دُولُ مجلس الجامعة الأطراف في الميثاق لجنةَ خُبراء حُقوق الإنسان بالاقتراع السِّرِّيِّ

ب - تتكوَّن اللَّجنة من سبعة أعضاء من مُرَشَّحي الدُّول الأعضاء أطراف الميثاق، وتجري الانتخابات الأولى للَّجنة بعد ستَّة أشهر من دُخول الميثاق حيِّز النَّفاذ، ولا يجوز أنْ تضمَّ اللَّجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة.

ج - يطلب الأمينُ العامُّ من الدُّول الأعضاء تقديم مُرَشَّحيها، وذلك قبل شهرَيْن من موعد الانتخابات.

د - يُشترط في المُرَشَّحين أنْ يكونوا من ذوي الخبرة والكفاءة العالية في مجال عمل اللَّجنة، على أنْ يعمل الخُبراء بصفتهم الشَّخصيَّة وبكُلِّ تجرُّد ونزاهة.

هـ - يُنتخَب أعضاء اللَّجنة لفترة ثلاث سنوات، ويتمُّ التجديد لثلاثة منهم لمرَّة واحدة، ويجري اختيار أسماء هؤلاء عن طريق القرعة، كما يُراعى مبدأ التَّداول ما أمكن ذلك.

و - وتنتخب اللَّجنةُ رئيسَها، وتضع لائحة داخليَّة لها تُوضح أسلوب عملها.

ز - تعقد اللَّجنة اجتماعاتها بمقرِّ الأمانة العامَّة للجامعة بدعوة من الأمين العامّ، ويجوز لها - بمُوافقته - عَقْد اجتماعاتها في بلد عربي آخر إذا اقتضت ضرورة العمل ذلك.

المادَّة 41: 1 - تقوم الدُّول الأطراف بتقديم تقارير إلى لجنة خُبراء حُقوق الإنسان على النّحو التَّالي:

أ - تقرير أوَّلي بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق.

ب - تقارير دوريَّة كُلّ ثلاث سنوات.

ج - تقارير تتضمَّن إجابات الدُّول عن استفسارات اللَّجنة.

2 - تدرس اللَّجنة التّقارير التي تُقَدِّمها الدُّول الأعضاء الأطراف في الميثاق وفقاً لنصِّ الفقرة الأولى من هذه المادَّة.

3 - ترفع اللَّجنة تقريراً مشفوعاً بآراء الدُّول ومُلاحظاتها إلى اللَّجنة الدّائمة لحُقوق الإنسان في الجامعة العربيَّة.

القسم الرّابع:

المادَّة 42: أ - يعرض الأمينُ العامُّ لجامعة الدُّول العربيَّة هذا الميثاقَ بعد مُوافقة مجلس الجامعة عليه على الدُّول الأعضاء للتّوقيع والتّصديق، أو الانضمام إليه.

ب - يدخل هذا الميثاق حيِّز التّنفيذ بعد شهرَيْن من تاريخ إيداع وثيقة التّصديق أو الانضمام السّابقة لدى الأمانة العامَّة لجامعة الدّول العربيَّة.

المادَّة 43: يصبح هذا الميثاق نافذاً بالنِّسبة لكُلِّ دولة، بعد دخوله حيِّز النّفاذ، بعد شهرَيْن من تاريخ إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها لدى الأمانة العامَّة، ويقوم الأمينُ العامُّ بإخطار الدُّول الأعضاء بإيداع وثيقة التّصديق أو الانضمام.

لمحة إلى المؤلِّف

ـ الدُّكتور خالد سُليمان الفهداوي ، من مواليد الرّمادي ـ مُحافظة الأنبار ـ العراق ، 1968 م .

ـ تخرَّج في كلية الإمامة والخَطَابة والدَّعوة في بغداد عام 1989 م .

ـ نال درجة البكالوريوس من كُلِّيَّة الفقه وأصوله في العُلوم والآداب الإسلاميَّة عام 1992 م .

ـ حصل على شهادة الماجستير عام 1997 م ، من كُلِّيَّة الفقه وأصوله برسالته الموسومة « الفقه السِّياسي للوثائق النَّبويَّة » .

ـ حصل على درجة الدُّكتوراه في السِّياسة الشَّرعيَّة من كُلِّيَّة الفقه وأصوله برسالته الموسومة « قواعد الفقه السِّياسي الإسلامي » عام 2002 م ، وهي هذا الكتاب الذي بين أيدينا .

ـ له مجموعة من الدِّراسات والأبحاث المطبوعة ؛ ومنها : العالم الإسلامي والنِّظام الدَّولي الجديد ، الأفغاني ومنهجه في الإصلاح ، التَّوجُّهات الأمريكيَّة تجاه الأمَّة العربيَّة والإسلاميَّة ، المنهج التَّجديدي عند الحسنين ، ابن تيميَّة وآليَّة شغل الفراغ الدُّستوري ، حوار الحضارات... الأهداف والضَّوابط .

ـ له مجموعة من البُحوث المخطوطة ؛ ومنها : دور المسجد في مُواجهة التَّحدِّيات ، محبَّة النَّبيّ لوطنه وأمَّته ، المنهج التَّجديدي عند الإمام الحُسين بن عليّ عليه السَّلام ، مُحمَّد رشيد رضا ـ عصره وتحدِّياته ـ ، القُدس في قُلوب المُسلمين .

ـ اشترك بإعداد البُحوث في مجموعة من المُؤتمرات ؛ ومنها : الأفغاني ومنهجه في الإصلاح ، الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، التَّوجُّهات الغربيَّة نحو الإسلام السِّياسي ، الذي أقامه مركز دراسات الشَّرق الأوسط في الأردن ، ابن رُشْد ومنهجه في

الإصلاح، ابن تيميَّة ومنهجه الإصلاحي، مُؤتمر الباحثين الشَّباب في الجامعة الأردنيَّة، نحو فقه سديد لواقع أمَّتنا المُعاصر، الذي أقامه مركز الأمير عبد المُحسن بن جلوي، مُؤتمر المساجد الأوَّل والثَّاني، مُؤتمر السِّيرة السَّادس والسَّابع والثَّامن.

- اشترك في مجموعة من البرامج التِّلفازية في عدَّة محطَّات عربيَّة.

- قام بالكتابة في مجموعة من الصُّحُف والمجلاَّت؛ ومنها: السَّبيل، اللِّواء، الشُّروق، الخليج، الاتِّحاد، الشَّقائق.

- قام بالتَّدريس والخَطَابة في وزارة الأوقاف العراقيَّة منذ عام 1984 م.